

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

PROCESSED
DEC 19 2005
GTU LIBRARY

Die Welt

- | | |
|----------------------|--|
| Michael Theobald | «Welt» bei Paulus und Johannes |
| Holger Zaborowski | Die Transparenz der Welt und die Fesseln der Freiheit. Zu Claudels «Der seidene Schuh» |
| Horst Bürkle | Der Kosmos als Heilsträger |
| H.-B. Gerl-Falkovitz | «Sohn der Erde»: Teilhard de Chardin |
| Robert Spaemann | Rationalität und Gottesglaube |
| Klaus Müller | Die Virtualisierung der Wirklichkeit |
| Nikolaus Lobkowicz | Das Buch zum Thema: Eberhard Jüngels
«Gott als Geheimnis der Welt» |

Perspektiven

- | | |
|----------------------|---|
| Carlheinz Ruhstorfer | Das paulinische Wort vom Kreuz im Widerstreit |
| Jörg Splett | «... subsistit in ecclesia catholica» |
| Hans Maier | Erinnerungen an Otto B. Roegele |

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HORST BÜRKLE
HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER
HELMUTH KIESEL · KARL LEHMANN
NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER
HERBERT SCHLÖGEL OP · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:

MICHAEL FIGURA · ERICH KOCK
JAN-HEINER TÜCK · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung:

ANTON SCHMID

Die Welt

HOLGER ZABOROWSKI	431	«Es weltet.» Editorial
MICHAEL THEOBALD	435	«Welt» bei Paulus und Johannes
HOLGER ZABOROWSKI	448	Die Transparenz der Welt und die Fesseln der Freiheit. Tragik und Transzendenz in Paul Claudels «Seidenem Schuh»
HORST BÜRKLE	461	Der Kosmos als Heilsträger. Neuwerdung aus dem «Mutterschoß» allen Werdens?
H.-B. GERL-FALKOVITZ	474	«Sohn der Erde»: Teilhard de Chardin
ROBERT SPAEMANN	481	Rationalität und Gottesglaube
KLAUS MÜLLER	497	Die Virtualisierung der Wirklichkeit
NIKOLAUS LOBKOWICZ	506	<i>Das Buch zum Thema:</i> Die Menschlichkeit Gottes. Zu Eberhard Jüngels «Gott als Geheimnis der Welt»

Perspektiven

KARLHEINZ RUHSTORFER	512	«Du sollst ein Segen sein». Das paulinische Wort vom Kreuz im Widerstreit
JÖRG SPLETT	528	«... subsistit in ecclesia catholica» – Katholisches Kirchenverständnis, «Dominus Iesus» und Ökumene
HANS MAIER	540	Erinnerungen an Otto B. Roegele

«ES WELTET.»

Editorial

«Had we but world enough, and time
This coyness, Lady, were no crime
We would sit down and think which way
To walk and pass our long love's day»¹

Andrew Marvell

«Es weltet.»² – Als Martin Heidegger diesen Satz erstmals im Kriegsnotsemester 1919 formulierte, spiegelte sich darin nicht nur die Sprachgewalt des jungen Privatdozenten Heidegger wider. Es zeigte sich in diesem Satz auch schon die Bedeutung, die der Begriff der Welt für Heideggers weiteren Denkweg haben sollte – und damit ein Grundbegriff des philosophischen Denkens, den Heidegger, wie wir heute wissen, wohl kaum ohne die Inspiration hätte aufgreifen und entwickeln können, die er dem christlichen Weltverständnis verdankte.³ Was aber bedeutet «Welt»? Was ist das eigentlich – die Welt? Inwiefern «weltet» es?

Es gibt Grundbegriffe des philosophischen und theologischen Denkens, die gerade aufgrund ihrer Unbestimmtheit, aufgrund eines ihnen eigenen Widerstandes gegen klare Definitionen wichtig geworden sind – oder die so wichtig sind, so zentral, so elementar, dass sie sich kaum auf den Nenner einer Definition bringen lassen. Der Begriff der «Welt» gehört ohne jeden Zweifel zu diesen Grundbegriffen. Vielleicht macht man mit der Welt daher eine Erfahrung, die derjenigen Erfahrung ähnlich ist, die Augustinus mit der Zeit gemacht hat: «Wenn niemand es von mir wissen will, weiß ich es; aber wenn ich dem, der mich danach fragt, eine Antwort geben will, weiß ich es nicht.»⁴ Entzieht sich die Welt nicht letztlich eines jeden Versuches, sich ihr in definitorischer Absicht zu nähern? Hängt dies nicht vielleicht damit zusammen, dass uns gar nicht jene Distanz zur Welt möglich ist, die einen definitorischen Zugriff allererst ermöglicht?

Welt, das ist, so Ludwig Wittgensteins Versuch einer Definition im ersten Satz des *Tractatus logico-philosophicus*, «alles, was der Fall ist».⁵ Ohne daß wir an dieser Stelle die Feinheiten von Wittgensteins Welt-Begriff verfolgen könnten, läßt sich doch festhalten, dass dieser erste Definitionsversuch mit viel Zustimmung aufgenommen werden dürfte – unabhängig davon, ob in jedem Fall die Intentionen Wittgensteins genau getroffen werden. Und da

es Tageszeitungen um alles, was der Fall ist, (und um alles Mögliche) geht, gibt es nicht nur im deutschsprachigen Bereich Tageszeitungen, die die Welt im Namen tragen. Die Welt, das scheint alles Wirkliche zu sein – und alles Mögliche. Die Welt ist das Weltall, das All dessen, was ist.

Trotzdem gibt es aber auch die Vielfalt der Welten: Es gibt meine Welt und deine Welt, weil es neben der Außenwelt auch eine Innenwelt gibt oder wir unsere je eigenen Weltbilder ausformen können. Es gibt die erste, zweite und dritte Welt, über deren Existenz man, wenn nicht unsicher, doch so peinlich berührt ist, dass man sie gerne die «so genannte» dritte Welt sein läßt – ganz zu schweigen von Versuchen, auch noch von einer vierten Welt zu sprechen. Und als seien der Welten noch nicht genug, gibt es auch noch die Alte Welt und die Neue Welt, die Umwelt, die Mitwelt und die Selbstwelt oder jene Welt, in der man sich aufgrund ihres allzu weltlichen Charakters besser nicht aufhalte: jene Halb- oder Unterwelt, die doch – bei aller Häftigkeit und Untergründigkeit – ihre eigene Weltläufigkeit mit sich bringt. Noch komplizierter wird es, wenn wir, lassen wir einmal andere lebende Sprachen weitestgehend außer Betracht, die Welt der alten Sprachen (oder die ganz Alte Welt) erkunden und auf den *kosmos* und den *mundus* und die Nuancen dieser Begriffe bis in die Gegenwart von *mundus intelligibilis*, *mundus sensibilis* oder (den Franzosen sei's gedankt) *mondialisation* blicken.

Und doch gibt es Grenzen des Weltbegriffs, reden wir doch gelegentlich nicht nur über die Welt, sondern über Gott – und die Welt. Es gibt das Andere der Welt, das Jenseits der Welt, das Fern der Welt, *diese* Welt und *jene* Welt. Es gibt Gerechtigkeit, um deren willen einige vielleicht nicht gerne, so doch willig die Welt zugrunde gehen lassen. Und es gibt den Mangel an Welt. Die Begrenztheit von Welt (und Zeit), von der Andrew Marvell in «To his Coy Mistress» so rührend spricht. Welt ist daher zuletzt auch ein dialektischer Begriff, ein Begriff, der von seinem Gegenpol (oder zumindest von seinen Grenzen) her zu verstehen ist.

Aber da Gott – zumindest nach christlicher Auffassung – nicht nur der Gegenpol zur Welt ist, sondern auch in der Welt handelt, ist die Welt nicht nur den Philosophen überlassen. Auch den Theologen bleibt es eine Aufgabe, weltlich zu werden – ohne zu verweltlichen. Neben den Philosophien der Welt stehen daher auch Theologien der Welt – vor allem für die Christen, da das christliche Verständnis von Schöpfung und Inkarnation zu einer derartigen Aufwertung der Welt beigetragen hat, daß manchen (in kaum überzeugender Weise allerdings) die für die Neuzeit nicht untypische säkularisierende Beschränkung auf – mehr oder weniger mondäne – Weltlichkeit als fast logische Konsequenz christlicher Welthaftigkeit erschien. Da mag, gewissen Irrläufen in die große weite Welt entgegen, eine Erinnerung an die Fragilität *dieser* Welt und an das Jenseits jenes *otherworldly* «Bereich»

angebracht sein. Nichts wäre nämlich zuletzt unmenschlicher, wenn es nur noch diese Welt gäbe, wenn die Welt total würde, wenn Welt tatsächlich *alles* wäre, was der Fall ist. Denn wenigstens darin, daß die Welt ist, so auch Wittgenstein, deutet sich etwas an, was über die Welt hinausweist: das Mystische.⁶ Und aus christlicher Sicht mag man bei dieser mystischen Philosophie kaum stehenbleiben können – um der Welt (und unserer Weltlichkeit) willen und umwillen jener anderen Welt Gottes, die kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat.⁷

Aus diesem Grund beschäftigt sich dieses Heft der «Communio» erneut mit – Gott und der Welt: Die neutestamentlichen Grundlagen des christlichen Weltverständnisses zeichnet MICHAEL THEOBALD anhand des Johannes-Evangeliums und der Paulinischen Briefe nach. Dem Dichter Paul Claudel und seinem Welt-Stück *Der seidene Schuh* widmen sich die Ausführungen zur Transparenz der Welt und den Fesseln der Freiheit (HOLGER ZABOROWSKI). HORST BÜCKLE geht in seinen Ausführungen dem Kosmos als Heilsträger nach und zeigt, mit welchem Gesamtkonzept für Wirklichkeit der christliche Weltbegriff verbunden ist. Dem Gerücht von Gott, den Gründen, an Gott zu glauben, und dem, was derjenige, der an Gott glaubt, überhaupt glaubt, geht ROBERT SPAEMANN in seinen Überlegungen zu «Rationalität und Gottesglaube» nach. Daran schließen sich die Gedanken von KLAUS MÜLLER zur Virtualisierung der Wirklichkeit und zu den Gefahren einer De-Ontologisierung von Wirklichkeit an: Die Frage, wie Wirklichkeit verstanden wird, so zeigt Müller im Gespräch mit Robert Spaemann, hat nicht unerhebliche Auswirkungen darauf, ob und wie die Gottesfrage gestellt und beantwortet wird. Die Theologie kann auf die «wirkliche Wirklichkeit» nicht verzichten. Daher muß sie immer wieder – gegen verschiedenste Versuche, Wirklichkeit und Wahrheit als reine Illusionen zu verstehen – über die Welt und ihren ontologischen Status nachdenken. Die Theologie hat für diese Aufgabe wichtige Anregungen auch durch die Arbeiten Teilhard de Chardins erhalten (dessen Todestag sich in diesem Jahr überdies zum fünfzigsten Mal gejährt hat). Dem immer noch anregenden Werk dieses «Sohnes der Erde» geht HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ in ihrem Beitrag nach. NIKOLAUS LOBKOWICZ diskutiert in seinem eindringlichen Beitrag ein ähnlich wichtiges Werk für das theologische Nachdenken über die Welt: Eberhard Jüngels *Gott als Geheimnis der Welt*. KARLHEINZ RUHSTORFERS Überlegungen vom paulinischen Wort vom Kreuz im Widerstreit ergänzen in den Perspektiven den Blick auf die Welt und verweisen ausdrücklich noch einmal auf den Horizont, innerhalb dessen christliches Welt-Verstehen anzusiedeln ist.

Holger Zaborowski

ANMERKUNGEN

¹ Andrew Marvell, To his Coy Mistress, in: The Poems and Letters of Andrew Marvell. Volume I: The Poems, ed. by H. M. Margoliouth, Oxford ²1971, 27f.

² Vgl. hierzu Martin Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, in: *Zur Bestimmung der Philosophie*, hrsg. von Bernd Heimbüchel (GA 56/57), Frankfurt am Main ²1999, vor allem 72f. und passim. Vgl. zu dieser wichtigen Vorlesung des jungen Heidegger auch Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, Los Angeles and London 1995, 38–59.

³ Der für Heideggers Denken zentrale Begriff des «In-der-Welt-seins» findet sich etwa erstmalig in Engelbert Krebs' *Der Logos als Heiland im 1. Jahrhundert* (Freiburg 1910, 103). Vgl. hierzu wie auch für das Verhältnis zwischen Heidegger und Krebs auch Christoph von Wolzogen, «Gottes Geheimnisse verkosten, bevor sie geschaut werden», in: Alfred Denker, Hans-Helmuth Gander und Holger Zaborowski (Hrsg.), *Heidegger und die Anfänge seines Denkens* (= *Heidegger-Jahrbuch* 1), Freiburg und München 2004, 201–213.

⁴ Augustinus, *Confessiones*, XI, 14, 17.

⁵ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt am Main ²³1992, 11 (Satz 1).

⁶ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*, 114 (Satz 6.44): «Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist.»

⁷ Vgl. hierzu Jes 64,3 und 1 Kor 2,9.

MICHAEL THEOBALD · TÜBINGEN

»WELT« BEI PAULUS UND JOHANNES

Paulus und die Verfasser des Corpus Johanneum (Joh, 1–3 Joh) sind Kinder des hellenistischen Judentums. Wenn sie über die »Welt« reden – und sie tun das in einer reflektierten Weise, die einmalig im Neuen Testament ist –, dann geschieht das zwar auf dem Boden einer ganz spezifischen Erfahrung, nämlich der Erfahrung der Minderheiten- und Randgruppenexistenz ihrer Gemeinden im zeitgenössischen Judentum und in der heidnischen Umwelt, die, gepaart mit einem religiösen Erwählungsbewusstsein, unweigerlich Distanz zur »Welt« bedeutete. Aber sie reden in einer Sprache, die sie von ihren Vätern und Müttern ererbt haben und die insbesondere in der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel, der »Septuaginta«, ihren wirkmächtigen Ausdruck gefunden hatte. Im Schnittpunkt zweier Kulturen angesiedelt, der biblisch-jüdischen und der sich seit dem 3. Jh. im Mittelmeerraum ausbreitenden hellenistischen Kultur, bezeugt die »Septuaginta« tiefgehende Transformationen der biblischen Sprache, an der auch die Rede von der »Welt« partizipierte. Bevor man die christlichen Einschreibungen in die Begriffsgeschichte bei Paulus und Johannes ins Auge fasst, empfiehlt es sich deshalb, an diese Wurzeln zu erinnern¹.

1. *Äon (Weltzeit) oder Kosmos (Weltall), saeculum oder mundus? – Zwischen Zeitorientierung und Raumorientierung*

Für das griech. Wort *kosmos* ist das Moment der Ordnung maßgebend. Es bezeichnet das kunstvoll Hergestellte, die Ordnung, die zwischen Menschen herrscht, überhaupt das Geordnete und darum auch das Schöne, zum Beispiel den Schmuck der Frau (so noch im NT: 1 Petr 3,3; vgl. 1 Tim 2,9). Denn das Schöne gehört zum Begriff der Ordnung unablässig hinzu.

Erst im 6./5. Jh. v. Chr. bildet sich bei den jonischen Naturphilosophen *kosmos* als Begriff für das Ganze des Alls heraus. Das Moment der Ordnung bleibt bestimmend. So heißt es bei *Heraklit* (Frgm. 30): »Diese Weltordnung

MICHAEL THEOBALD, geb. 1948 in Köln, seit 1989 Inhaber des Lehrstuhls für Neues Testament an der Kath.-Theol. Fakultät Tübingen. Forschungsschwerpunkt: Paulinische Briefliteratur, johanneische Theologie.

(*kosmos*) hier hat nicht der Götter noch der Menschen einer geschaffen, sondern sie war immer und ist und wird sein: immer lebendes Feuer [Heraklit meint den Logos], aufflammend nach Maßen und verlöschend nach Maßen». Streng räumlich gefasst, meint *kosmos* jetzt (später lat.: *mundus*) die Einheit des Weltalls, die in seiner inneren Gesetzmäßigkeit gründet, auch seine Schönheit, die sich in seinen Maßen und Proportionen zeigt (Platon, Timaios). Zwischen *kosmos* und Mensch besteht insofern eine enge Beziehung, als einerseits «Welt» die Bedeutung von Menschenwelt (= Menschheit) annehmen, andererseits der Mensch als Mikro-Kosmos betrachtet werden kann.

Die hebr. Bibel kennt kein Wort zur Bezeichnung der «Welt». Wo wir «Welt» sagen, spricht sie von «Himmel und Erde» (Gen 1,1; 2,1; Dtn 4,39; 10,14), wofür gelegentlich auch das Wort «All» (hebr. *hakōl*) eintreten kann (Ps 8,7; 103,19; Jes 44,24). Oder sie spricht von der «Weltzeit» (hebr. *ōlām*, vielleicht vom Verbalstamm *ʾlm* = «verborgen sein»), womit sie die verborgene Vorzeit, aber auch die Zukunft oder einfach einen langen unübersehbaren Zeitraum bezeichnen kann. Im Buch Daniel und in der frühjüdischen Apokalyptik gewinnt das Wort umfassenden Sinn: Eine gegenwärtige «Weltzeit» geht zu Ende, eine neue Welt wird kommen (Dan 2,44; 7,14.18; 12,2f.). Während nach unserem Empfinden die Zeit eine Erscheinung in der Welt ist, ist für den biblischen Menschen die Welt eine Erscheinung in der Zeit (vgl. Koh 3,1-11; 4 Esr 13,57f.: Gott «preisend wegen der Wunder, die er zu seiner Zeit tut, dass er nämlich die Zeiten lenkt und was in den Zeiten geschieht»).

Mit der Übernahme von *kosmos* in die griech. Bibel, insbesondere in deren Spätschriften, kann der ursprünglich rein zeitliche Begriff *ōlām* (griech. *aiōn*; lat.: *saeculum*) räumliche Bedeutung annehmen. Im 2. Makkabäerbuch heißt Gott «Schöpfer des Kosmos» (2 Makk 7,23; 13,14; vgl. auch 4 Makk 5,25) oder wird «König des Kosmos» (2 Makk 7,9) genannt. *Kosmos* kann aber auch zeitliche Bedeutung gewinnen, z.B. in der Verbindung «dieser Kosmos» = «diese Weltzeit» (vgl. auch im NT: Mt 12,32; Mk 10,30; Lk 16,8 etc.). Derartige Bedeutungsüberschneidungen im Übergang der biblischen Sprache in den hellenistischen Kulturraum sind in ihrer Auswirkung für das Neue Testament nicht zu überschätzen. Zeitorientierung und Raumorientierung liegen auch in seiner Rede von der Welt in eigentümlicher Mischung ineinander, wobei einmal jene, ein andermal diese dominiert. Bei Paulus, der sich durch seine österliche Berufung vor Damaskus in den Strudel des andringenden Endes der Weltzeit gezogen sah, herrscht die Dimension der Zeit vor (vgl. 1 Kor 10,11: «uns, auf die das Ende der Zeiten (*aiōnōn*) gekommen ist»; 1 Kor 7,31: «denn die Gestalt dieser Welt [*kosmou*] vergeht»); im vierten Evangelium, das ganz von der Präsenz des Christusheils erfüllt ist, wird die Zeit zum Raum: «in der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden» (Joh 16,33).

2. «... der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat» (2 Kor 5,19). Paulinische Perspektiven

Drei Bemerkungen zur Struktur der Welt-Wahrnehmung durch den Apostel seien vorweggeschickt, wobei wir seine ganze Ausdruckspalette (*kosmos*, *ta panta* [das All], *ktisis* [Schöpfung] etc.) zu berücksichtigen haben: «Welt» ist für Paulus zunächst alles, was *nicht* Gott ist, das All; der lebendige Gott gehört nicht (wie in der Stoa) zur Welt. So gesehen ist für ihn die Welt (gut biblisch-jüdisch) Schöpfung, die ontologische Differenz zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen das Grundaxiom seines ererbten religiösen Wissens. Zugleich bedeutet dies nach ihm die innere Begrenzung der Welt, das heißt, dass sie von Gott ihren Ausgang nimmt und bei ihm ihr Ziel hat (Röm 11,36; vgl. 1 Kor 8,6), dass sie einen Anfang hat und ein Ende (Röm 1,20; 1 Kor 10,11), dass sie vergänglich (1 Kor 7,31) und eben nicht ewig ist (*Aristoteles*, *De caelo* 269a 33: des Kosmos «Ordnung ist ewig»).

Zweitens ist «das All» mehr als nur die «Menschenwelt» (= *kosmos*). Zu ihm gehören «Mächte und Gewalten», seien es Götter oder Dämonen, seien es kosmische Gewalten bzw. Gestirne, sei es die andringende Mächtigkeit der Tiefe der Zeit und des Raums (vgl. Röm 8,38f.; 1 Kor 8,5; 10,20f.). Insofern ist in der paulinischen Wahrnehmung der «Welt» das griechische Moment der Ordnung nicht mehr bestimmend, die Welt hat ihre innere Harmonie eingebüßt. Sie «ist schon ihrer formalen Struktur nach eigentlich ein vielschichtiges, rätselhaftes Gebilde, ein unabsehbares Ganzes und Ineinander von hereinstürzenden Machtphänomenen und einer gleichsam sich dazu behauptenden Erde mit ihren Himmeln (Phil 2,15)»².

Drittens ist die Welt für die Menschen nicht einfach vorhanden oder verfügbar, sondern sie ist «ein echtes ständiges uns Angehendes, Angreifendes und Anspruch Erhebendes»³, und das in vielfacher Abstufung. So kann die Welt die Menschen durch ihr Sich-Sorgen und gegenseitiges Zu-Gefallen-Suchen in Beschlag nehmen (vgl. 1 Kor 7,33) oder sie ist der «mundus theatri, also: das kritische Forum der Zuschauerschaft von Engeln und Menschen, vor dem sich unser Leben abspielt (1 Kor 4,9) und von dem her es beurteilt wird»⁴. Oder die Welt ist der Raum, in dem «der Gott dieser Weltzeit (*aiōnos*)» sein Unwesen treibt, indem er das Denken der Menschen blendet (2 Kor 4,4).

Die Welt als das *Nicht-Göttliche*, aber doch erfüllt von *Mächten und Gewalten*, welche die Menschen umgeben, somit schließlich ein Raum, der in *Bann* schlägt und auf die Menschen wie ein gewaltiger Sog wirkt: wie füllen sich diese Strukturen der Welt-Wahrnehmung bei Paulus konkret-geschichtlich?

Zunächst so, dass er die Menschen, seien es Juden, seien es Heiden – diese Dichotomie steht bei ihm aus jüdischer Perspektive für das Ganze der

«Menschenwelt» (= kosmos) (vgl. Röm 1,16; 10,12; 1 Kor 1,24 etc.) –, an die Mächte der Sünde und des Todes versklavt sieht (Röm 3,9.19; Gal 3,22). Dabei ist diese seine Überzeugung nicht einem pessimistischen oder weltverachtenden Naturell geschuldet, sondern Ausdruck eines Realismus, der im Kreuz Jesu gründet. Wenn Jesus «für alle» (2 Kor 5,15; Röm 8,32) – ihnen zum Heil! – gestorben ist und auferweckt wurde, dann leitet sich daraus auch der Schluss her, dass niemand aus eigener Kraft in der Lage ist, dem Unheilszusammenhang von Sünde und daraus resultierendem Tod, sprich: absoluter Gottesferne, wie sie sich im Sterben unauflöslich verdichtet, zu entfliehen. Nun ist das für Paulus nicht einfach ein schlussfolgernd gewonnenes Urteil, sondern eine im Christusglauben eröffnete Perspektive, die er im Blick auf die kulturellen Verfallserscheinungen seiner Zeit (etwas harmlos Lasterkataloge genannt: vgl. Röm 1,18–32; 1 Kor 5,10f.; 6,9f. etc.) bzw. in einer tiefschürfenden Analyse des an sich selbst scheiternden menschlichen Handelns (Röm 7) vielfach verifiziert sieht. Deshalb kann man diese Sicht auch nicht als Ausdruck eines Ressentiments zurückweisen, das aus der Erfahrung der Randgruppenexistenz der kleinen christlichen Gemeinden erwachsen sei (vgl. 1 Kor. 1,27f.: «*was töricht* ist vor der Welt, *das* hat Gott erwählt, ... *was schwach* ist vor der Welt, *das* hat Gott erwählt»). Denn Paulus schließt ja *alle* (inklusive die «Erwählten», die aus der Völkerwelt sowieso, aber gerade auch die aus dem Judentum, die sich auf die Privilegien Israels berufen könnten) in den adamitischen Unheilszusammenhang ein:

«Durch *einen* Menschen kam die Sünde in die *Welt* (*kosmos*)
und durch die Sünde der Tod,
und auf diese Weise gelangte der Tod zu *allen* Menschen,
weil *alle* sündigten ...» (Röm 5,12).

Zweierlei macht diese so vielfach traktierte Stelle deutlich: Einerseits ist für Paulus das die Menschenwelt aus Juden und Heiden durchwaltende Unheil von Sünde und Tod *universal*; andererseits ist es aber kein unverschuldetes Schicksal, kommt nicht aus einem physischen Defekt, der mit der Leiblichkeit des Menschen und der Materialität des Geschöpflichen zusammenhängt (wie später die Gnosis meint), sondern wurzelt in dem sich ausbreitenden Ungehorsam Adams dem Gebot Gottes gegenüber, im Schuldkonnex der Menschen, in den auch alle in ihrem Sündigen immer schon eingewilligt haben.

Fragt man nach der Gestalt dieses Sündigens, dann gibt Paulus wenigstens zwei Antworten. Die eine lautet: Obwohl die Menschen den Anspruch Gottes an sie «seit Erschaffung der Welt» aus seinen Werken mit ihrer Vernunft wahrnehmen konnten, haben sie ihm nicht die Ehre gegeben, verweigerten sie ihm die Danksagung (Röm 1,20f.; vgl. 1 Kor 1,21). Das

Sich-dem-Schöpfer-nicht-verdanken-Wollen, seinen in den Dingen lautwerdenden Anspruch zu übertönen, das ist die Sünde, welche das Geschöpf in den Selbstwiderspruch stürzt, es von sich selbst und seinem Schöpfer entfremdet. «Was hast du, was du nicht empfangen hast? Wenn du es aber empfangen hast, was rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen?» (1 Kor 4,7).

Zu falschem Selbstruhm führt aber auch «*die Weisheit dieser Welt*» (1 Kor 1,20f.27; 3,19), die andere Gestalt, in der Sünde daher kommt. Mit ihr meint Paulus nicht einfach die Philosophie, die Liebe zur Weisheit, diskreditiert auch nicht die Vernunft des Menschen als solche, sondern hat einen ganz bestimmten Gebrauch von ihr im Blick⁵. «Weisheit dieser Welt» (1 Kor 1,20; 3,19): nicht Weisheit, welche die Welt insgesamt zu ihrem Gegenstand erhebt (Genitivus objectivus), sondern Weisheit, die der Welt zugehört (Genitiv der Zugehörigkeit), die welt-förmig ist, die die Welt zum letztgültigen Maßstab erhebt. Woran zeigt sich das? Wie wir sahen, ist für Paulus «Welt» alles, was *nicht* Gott ist. Aber zugleich ist er mit der jüdisch-sapientialen Tradition davon überzeugt, dass der Mensch an den Werken der Schöpfung den Anspruch des Schöpfers wahrzunehmen vermag. Welt-förmige Weisheit ist demnach die Gestalt der menschlichen Vernunft, die sich dem Grund der Welt verschließt oder gar gegen diesen rebelliert und dafür die eigene Weisheit in Anschlag bringt:

«Da nämlich in der Weisheit Gottes die Welt durch die Weisheit Gott nicht erkannt hat,
gefiel es Gott,
durch die Torheit der Verkündigung die Glaubenden zu retten.»
(1 Kor 1,21)

So lautet wörtlich der entscheidende Satz, der freilich schwer zu deuten ist. Mit ihm begründet Paulus die voranstehenden Fragen: «Wo ist ein Weiser? Wo ein Schriftgelehrter? Wo ein Disputator dieses Äons (= dieser Welt)? Hat Gott nicht die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht?» (1 Kor 1,20). Zwei mögliche Deutungen von V.21a gibt es, für die jeweils Luther- und Einheitsübersetzung eintreten können: «Weil die Welt, *umgeben von der Weisheit Gottes*, Gott durch *ihre* Weisheit nicht erkannte, ...», liest man in der Lutherübersetzung. «Umgeben von der Weisheit Gottes»: Gemeint ist wohl die Weisheit Gottes, die in den Werken seiner Schöpfung aufscheint und so den Menschen nahe ist; trotzdem haben sie Gott nicht erkannt. Die Einheitsübersetzung lautet: «da die Welt *angesichts* der Weisheit Gottes *auf dem Weg ihrer* Weisheit Gott nicht erkannte, beschloss Gott, alle, die glauben, durch die Torheit der Verkündigung zu retten». «*Angesichts der Weisheit Gottes*»: das dürfte die Alternativdeutung voraussetzen, der zufolge das Nicht-Erkennen der Welt dem Plan Gottes entspricht, in seiner Weis-

heit immer schon vorgesehen war, da diese von Anfang an auf den Heilsweg des Kreuzes ausgerichtet war. An *diesem* stößt sich dann auch alle «Weisheit der Welt» und entlarvt sich damit als «Welt-Weisheit», insofern sie eben nicht offen ist für die unvorhersehbaren Wege Gottes; das gilt von der Weisheit «jüdischer Schriftgelehrter» genauso wie von der der «Disputanten dieses Äons», wie Paulus alle möglichen Spielarten dieser «Welt-Weisheit» zusammenfasst – alle unter dem Vorzeichen «dieses (bösen) Äons» (so Gal 1,4; vgl. auch 1 Kor 2,6.8; 3,18).

Freilich ist solche «Welt-Weisheit» nicht nur in der Welt wirksam, das heißt außerhalb der Gemeinden, sie dringt auch – und das begründet erst den ganzen Ernst von 1 Kor 1–4! – in die Gemeinden ein, dort nämlich, wo die Torheit der Kreuzespredigt – Rettung und Heil werden dem Menschen *ausschließlich* kraft der Hingabe Jesu in den Sühntod zuteil! – in einer Verkündigung untergeht, die genau dies abblendet, indem sie sich nämlich selbst als Heilswissen etabliert, als «Weisheit», die mehr zu wissen und zu können vorgibt, als es die Proklamation des Gekreuzigten erlaubt (1 Kor 2,1–5).

Daraus folgt, dass nach Paulus die Gemeinde der in Christus «Erwählten» (vgl. 1 Thess 1,4; 1 Kor 1,24; Röm 1,7; 8,28–30) nicht einfach problemlos der «Welt» gegenübersteht, vielmehr auch in ihrem Inneren stets der kritischen Unterscheidung bedarf. Andererseits besitzt sie eine missionarische Dynamik auf die «Welt» zu, die daher kommt, dass ihr das «Wort der Versöhnung» eingestiftet ist: «Denn Gott war es, der in Christus *die Welt* (*kosmos*) mit sich versöhnt hat, indem er ihnen (= den Menschen) ihre Verfehlungen nicht anrechnete und unter uns das Wort der Versöhnung aufrichtete» (2 Kor 5,19). Dieses Wort der Versöhnung verändert den Menschen, indem es ihn, den Sünder, amnestiert. Baut er im Glauben auf dieses Wort, wird er «in Christus» eine «neue Schöpfung» (2 Kor 5,17), dem Unheilszusammenhang von Sünde und ewiger Gottesferne entronnen.

Ein Letztes: Kennt Paulus so etwas wie den Schrei der Welt nach Erlösung? Das kann man bejahen, wird aber hinzufügen, dass nach seiner Überzeugung, soweit erkenntlich, die aus sich heraus unlösbaren Aporien menschlichen Daseins erst im Licht geschenkter Versöhnung und Befreiung in ihrem Richtungssinn klar vor Augen treten. Das gilt etwa für den Ruf Röm 7,24: «Ich elender Mensch, wer wird mich erretten aus diesem Leib des Todes?», mit dem Paulus seine Analyse innerer Gebrochenheit menschlichen Handelns abschließt (vgl. nur 7,15: «ich tue nicht das, was ich will, sondern was ich hasse, das tue ich»), aber auch für die Beschreibung des «sehnstichtigen Harrens der ganzen Schöpfung», das erst die Glaubenden als ein «Seufzen» der Kreatur nach Befreiung von der ihr auferlegten Vergänglichkeit zu deuten verstehen (Röm 8,18–30). Bemerkenswert ist schließlich die Rede von der «Traurigkeit der Welt» in der Sentenz 2 Kor 7,10: Es gibt eine «Traurigkeit, die Gott gemäß ist», und eine solche, die «welt-förmig»

ist. Erwirkt die erste Umkehr (wie die bitteren Tränen des Petrus, vgl. Mk 14,72; Mt 26,75), so stürzt die zweite in die Not des Todes. Es ist «die Be-trübtheit des Menschen, der sein weltliches Wohlbefinden und seine welt-lichen Wünsche scheitern sieht»⁶. Es ist die der Welt eigentümliche Melancholie angesichts des Todes, über die sie sich selbst nicht im Klaren ist.

3. «So hat Gott die Welt geliebt ...» (Joh 3,16). Johanneische Perspektiven

Drei Bemerkungen zur Struktur der Welt-Wahrnehmung in den johannei-schen Gemeinden seien auch jetzt wieder (analog zu Punkt 2) voraus-geschickt. Dabei fällt gleich auf, dass im johanneischen Schrifttum im Unterschied zu Paulus als einziger Begriff für «Welt» *kosmos* vorkommt (wie bei Paulus auch bei Joh zumeist die Menschenwelt), vor allem aber, dass *ktisis* (= die Schöpfung) fehlt.

Welt-Wahrnehmung vollzieht sich in den johanneischen Gemeinden zunächst im Rahmen eines antithetischen Dualismus, der *räumlich* struktu-riert ist:

«Ihr seid von unten,
ich bin von oben;
ihr seid aus dieser Welt,
ich bin nicht von dieser Welt»,

sagt Jesus zu den Juden (Joh 8,23; vgl. auch 3,3 [«von oben geboren»]; 3,13.31; 18,36; 20,17). Damit verbunden ist die Qualifizierung «dieser Welt» als Raum der Finsternis, der das Licht der Welt Gottes gegenübersteht (vgl. 1,5; 3,19; 8,12; 12, 35.46). Wahrheit und Lüge (1,14.17; 8,44.55; 17,17 etc.), Liebe und Hass (3,35; 7,7; 10,17; 15,18) sind weitere Qualifikationen, die dieser Grund-Opposition zugeordnet sind. Wir werden hier im Kleinen Zeugen dessen, was auch die religiöse «Großwetterlage» in den Jahrzehnten nach 70 n. Chr. geprägt hat: Apokalyptisch-diesseitige oder politisch-irdische Heilsutopien stößt man ab, um das Heil in seiner *Jenseitigkeit* aufzusuchen. Dass eines Tages «diese Weltzeit» von einer kommenden, neuen «Weltzeit» dieser Erde abgelöst werden könnte, glaubt man nicht mehr.

Zweitens: Bei Paulus, so sahen wir, ist «das All» mehr als nur die «Men-schenwelt». Genauso wenig lässt sich auch im johanneischen Schrifttum bei *kosmos* vom Abgrund der Wirklichkeit absehen, der sich hinter der Bühne der «Menschenwelt» auftut. Sind dies bei Paulus die «Mächte und Gewalten», so sieht johanneisches Denken im «Herrscher dieser Welt» (Joh 12,31; 14,30; 16,11), der auch «Diabolos», Teufel (Joh 8,44; 13,2; 1 Joh 3,8.10; vgl. auch Joh 6,70), oder «Satan» (Joh 13,27) heißt, diejenige Gestalt, die auf der von den Menschen belebten Vorderbühne eigentlich die Fäden zieht. Nach Joh 8,44 ist der Teufel «der Mörder von Anfang an», «der nicht in der

Wahrheit steht, denn Wahrheit ist nicht in ihm», oder anders gesagt: «wenn er die Lüge spricht, redet er aus dem Eigenen, denn er ist ein Lügner und ihr Vater». Damit ist das Wesen des «Bösen» (vgl. auch 1 Joh 2,13f.; 3,12; 5,18f.) präzise benannt: Es besteht im Niederhalten der «Wahrheit» Gottes durch die «Lüge», weshalb der Teufel auch da auf den Plan treten muss, wo es gilt, die «Wahrheit» Gottes in Person, Jesus (vgl. Joh 14,6), aus dem Weg zu schaffen, zu morden, und damit das zu tun, was seinem Wesen «von Anfang an» entspricht (vgl. 1 Joh 3,12 mit Gen 4,8). Übrigens begreift man von daher auch, warum die Licht-Finsternis-Metaphorik so dominant im Johannesevangelium ist, denn sie fügt sich zum gnoseologischen Basis-Gegensatz von Wahrheit und Lüge aufs beste.

Drittens: Ist bei Paulus der Schöpfungsgedanke selbstverständliche Implikation seines Sprechens von der «Welt», so erhält er im Prolog des Johannesevangeliums (und nur hier begegnet er im Buch, einmal unbetont noch 17,24) ein theologisches Gewicht, das offenkundig mit dem Charakter des Prologs als «Eröffnungstext» zu tun hat: Bevor der Leser mit dem Dualismus von «Wahrheit» und «Lüge» konfrontiert wird, soll er wissen, dass die Wirklichkeit nicht in einen protologisch verankerten Dualismus zweier Prinzipien (Gott – «Herrscher dieser Welt») und ihrer Machtsphären zerfällt, sondern dass «alles durch ihn (sc. den Logos) wurde, und ohne ihn auch nicht eines wurde» (Joh 1,3). Mit anderen Worten: Die Welt ist und bleibt Schöpfung Gottes und seines Logos, sie trägt seine Signatur. Wenn sich die Finsternis in ihr breit macht, dann immer nur als eine abgeleitete, sekundäre Wirklichkeit, als Lüge, welche die eigentliche Wirklichkeit – die Wahrheit – zu «überwältigen» sucht (vgl. Joh 1,5, aber auch 12,35).

Die Welt als Raum der «Finsternis», in dem «der Herrscher dieser Welt» sein Unwesen treibt; dennoch nicht aus der Hand des Schöpfers entlassen: drei Momente der johanneischen Sicht der Welt! Aber woraus speist diese sich, worin gründet sie konkret-geschichtlich?

Wie bei Paulus lässt sich m.E. auch beim vierten Evangelium zeigen, dass es erst die Christusoffenbarung ist, welche den ersten Zustand der Welt in seiner ganzen Radikalität aufdeckt. Der johanneische Dualismus ist keine prästabilisierte Seinsordnung, bewusstseinsmäßig immer schon präsent, sondern bricht erst dort auf, wo das wahre Licht in dieser Welt zu leuchten beginnt und klar macht, dass ohne es in ihr nur Finsternis herrscht.

«Ich bin das Licht der Welt.

Wer mir nachfolgt,

wird nicht in der Finsternis wandeln,

sondern wird das Licht des Lebens haben» (Joh 8,12).

Ein anderes Lebenslicht als das in Jesus aufstrahlende hat die Welt nicht; insofern wird in der Finsternis bleiben, wer diesem «Licht» *nicht* «glaubt»

(Joh 12,36). Behaupten die Pharisäer in ihrem Disput mit Jesus anlässlich der Heilung des Blindgeborenen, sie «sähen», seien nicht «blind» (d.h. lebten nicht in der Finsternis), dann ist genau das die Täuschung über ihren Zustand, der ihre Finsternis im Unglauben gegenüber Jesus erst recht undurchdringlich macht (vgl. Joh 9,39–41). Für den Evangelisten vollzieht sich darin das «Gericht» über den Menschen, das keine apokalyptische Großveranstaltung am Ende der Tage ist, sondern der Unglaube selbst, das Sich-Abschotten gegenüber dem Licht, das Jesus in Person ist (vgl. Joh 3,18; 5,24; 9,39 etc.).

Dabei zielt die Intention Gottes in Jesus Christus auf die Rettung der Menschen, nicht auf ihr Gericht. Mit Recht spricht man von der «Präponderanz des Heils» im Johannesevangelium⁷:

«Denn so hat Gott die Welt (*kosmos*) geliebt,
dass er seinen eingeborenen Sohn gab,
damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde gehe,
sondern das ewige Leben habe.
Nicht nämlich hat Gott den Sohn in die Welt gesandt,
dass er die Welt richte,
sondern dass die Welt durch ihn gerettet werde» (Joh 3,16f.).

Erkenntnisgrund für die übergroße Liebe Gottes zu den Menschen (= *kosmos*) ist nach diesem Wort aus dem Nikodemus-Dialog die (Dahin-)Gabe seines einzigen Sohnes, sozusagen das Geschenk des Besten, das Gott besaß; an diesem Geschenk lässt sich ermessen, was ihm die Menschen wert sind. Wie sich deren Rettung durch Gottes Sohn vollzieht, kann man an Joh 12,31f. ersehen, dem zentralen Wort Jesu im Kontext seiner «Hellenenrede» (Joh 12,20–36) zum Auftakt seines letzten und entscheidenden Jerusalembesuchs am anderen Ende der ersten Buchhälfte:

«Jetzt ist Gericht über diese Welt,
jetzt wird der Herrscher dieser Welt herausgeworfen werden.
Und wenn ich erhöht bin von der Erde,
werde ich alle zu mir ziehen».

Nimmt dieses Wort das aus Joh 3,16f. wieder zurück? Nach jenem Wort aus dem Nikodemus-Dialog zu Beginn der Wirksamkeit Jesu entspricht das Gericht über die Welt keineswegs der ureigenen Intention Gottes, nach Joh 12,31f. wird es dagegen von Gott bereits vollzogen. Offenkundig ist die Perspektive an beiden Stellen jeweils eine andere: Nach Joh 3,16f. liebt Gott die Menschen mit der Absicht, sie zu «retten», sie am «ewigen Leben» teilhaben zu lassen, sie vor dem «Verderben» zu bewahren. Joh 12,31 spricht dagegen in apokalyptischer Terminologie von «dieser Welt», meint also den gegenwärtigen «bösen Äon», wobei dessen Bosheit oder Verfallenheit an Trug und Täuschung daraus resultiert, dass er in der Hand des «Herrschers

dieser Welt» ist (vgl. ganz ähnlich 2 Kor 4,4), des «Lügners» von Anbeginn (Joh 8,45). Blickt demnach Joh 3,16f. auf die von den Menschen bevölkerte Bühne der Welt, so fasst Joh 12,31 den metageschichtlichen Hintergrund dieser Bühne ins Auge, die Dimension, in der über Heil oder Unheil letztlich entschieden wird. Und wie wird entschieden? «Der Herrscher dieser Welt wird herausgeworfen werden», was nichts anderes heißt, als dass er seine Verfügungsmacht über «diese Welt» einbüßen wird, dass er «gerichtet» werden wird (so auch Joh 16,11). Dies geschieht, wie die zweite Hälfte des Wortes, V.32, metaphorisch ansagt, im Tod Jesu (vgl. den Kommentar in Joh 12,33). Inwiefern? Vordergründig ist dieser Tod, eingefädelt durch Judas, «der ihn auslieferte» (vgl. 6,71; 12,4; 13,2; 18,2), dies aber nur als Marionette in der Hand des «Diabolos» tat (vgl. Joh 13,2.27), dessen Triumph; man beachte, wie die «Auslieferung» durch Judas die «Auslieferung» Jesu durch sein Volk und die Hohenpriester an Pilatus und durch diesen an das Kreuz nach sich zieht (das Verb «ausliefern» in 18,2.30.35; 19,11.16). Darin obsiegt also der «Herrscher dieser Welt», aber nur dem Schein nach. In Wahrheit geschieht in Jesu Kreuzigung, so V. 32, seine «Erhöhung von der Erde», spricht: seine Rückkehr zum Vater, mit der Konsequenz, dass er nun «alle» (Juden und Hellenen, vgl. 12,20ff.), insofern sie glauben, zu sich zieht. So gesehen ist also der Tod Jesu einerseits Vollzug des Gerichts über den «Herrscher dieser Welt», dessen Entmachtung, und hat andererseits zur Folge, dass die bislang von ihm in der Finsternis, im «Totenhaus» der Welt⁸ Festgehaltenen durch Jesus zum «ewigen Leben» befreit werden, und zwar «jeder, der an ihn glaubt».

Konstituiert sich «Welt» demnach unter dem Gericht Gottes in der Absage an Jesus, im Unglauben ihm gegenüber, dann versteht man, dass der johanneische Dualismus auch das Verhältnis der Gemeinde zur «Welt» bestimmt, «aus der» durch Jesus «erwählt» sie sich ja erfährt (Joh 15,19). Als Gemeinschaft der Kinder Gottes, die mit dem Sohn und dem Vater sowie untereinander aufgrund der wechselseitigen Liebe «eins» sind (Joh 10,16; 17,11.21ff.), gehört sie nicht zum gottfeindlichen Kosmos, sondern steht ihm gegenüber (vgl. Joh 14,17; 1 Joh 4,4f.17; 5,19). Dennoch existiert sie in ihm (Joh 17,11.15), weil sie «in ihn gesandt wurde» (Joh 17,18), um Zeugnis für Jesus abzulegen, «damit die Welt glaubt», dass Jesus vom Vater gesandt wurde (Joh 17,21). Letzteres führt aber gerade nicht zu der Illusion, meinen zu können, die Welt würde bekehrt; im Gegenteil: Wie Jesus Ablehnung und Hass entgegenschlugen, so erfährt dasselbe auch seine Gemeinde (Joh 15,18–21; 16,20; 17,24; 1 Joh 3,1.13).

Wenn irgendwo, dann wird an dieser Stelle deutlich, dass die historischen und sozialen Erfahrungen der johanneischen Gemeinde deren Bild von der «Welt» maßgeblich mitbestimmt haben: Aufgrund ihres hohen Bekenntnisses zu Jesus, Sohn Gottes und Menschensohn, sah sie sich vonseiten ihrer

jüdischen Umwelt aggressiver Ausgrenzung und Verfolgung ausgesetzt (vgl. Joh 9,22; 12,42; 16,2 sowie 5,16.17f. u.ö.), was den Evangelisten dazu brachte, diese traumatischen Erfahrungen in seine Vita Jesu zurückzuprojizieren mit dem Ergebnis, dass dessen Sendung zu Israel bereits die ganze Dramatik des Einbruchs des göttlichen Lichts in das «Totenhaus» der Welt präfiguriert. Tod und Erhöhung Jesu aber bringt er als dessen endgültigen «Sieg» über die «Welt» (Joh 16,33) zur Darstellung.

Blickt man in den 1. Johannesbrief, konstatiert man angesichts der dort gespiegelten Zerreißprobe der johanneischen Gemeinden wegen christologischer Streitigkeiten in ihren eigenen Reihen (vgl. 1 Joh 2,18–27; 4,1ff. etc.) eine gewisse Ernüchterung. Freilich ist der Autor dieses Schreibens gleichfalls von dem in Jesus schon errungenen «Sieg über den Bösen» (1 Joh 2,14; vgl. 2,13, auch 4,4; 5,4f.) überzeugt, sieht sich aber doch zu einer Mahnung veranlasst, die ein drohendes Eindringen des Unwesens der Welt in die Gemeinde zu verhindern sucht:

«Liebt nicht die Welt noch was in der Welt ist!
 Wenn jemand die Welt liebt,
 ist die Liebe des Vaters nicht in ihm.
 Denn all das in der Welt
 – die Begierde des Fleisches (vgl. Gal 5,16)
 und die Begierde der Augen
 und die Prahlerei mit dem Wohlstand –
 ist nicht aus dem Vater,
 sondern ist aus der Welt.
 Und die Welt vergeht (vgl. 1 Kor 7,31) und ihre Begierde;
 wer aber den Willen des Vaters tut,
 bleibt in Ewigkeit!» (1 Joh 2,15–17).

4. Paulinisch-johanneische Konvergenzen

a. Weder Paulus noch das Corpus Johanneum verfolgen kosmologische Interessen. Ihnen geht es um den Menschen. Deshalb schränken sie aber ihre Sicht auf die Welt nicht anthropozentrisch ein, sondern fassen im Gegenteil auch die metaphysischen bzw. metageschichtlichen Mächte ins Auge, in deren Bann sie den Menschen in vielfältiger Weise verfangen sehen. Darin erweisen sie sich von zeitgenössischer «Weltanschauung» abhängig, die sie jedoch in ihre christologische Weltsicht integrieren, besonders auffällig und fremd für uns in der johanneischen Sicht des Todes Jesu, in den der «Herrscher dieser Welt» massiv verwickelt ist (vgl. aber auch 1 Kor 2,8). Auch Sprach- und Erfahrungsmuster der Zeit wirken prägend ein, man denke an die Dominanz räumlichen Denkens im johanneischen

Schrifttum, die mit der Überzeugung vom jenseitigen Charakter des Heils einhergeht.

b. Urteile über die Welt gründen sowohl bei Paulus als auch im johanneischen Schrifttum in ihrer Christologie, lassen sich also aus vorgängigen Stimmungen wie einem verneinenden Weltpessimismus nicht ableiten. Man kann im Gegenteil von einem im Kreuz Jesu wurzelnden Realismus sprechen, der jedem falschen Enthusiasmus einen Riegel vorschiebt (vgl. 1 Kor 4,8ff., aber auch die Mahnung zur Nüchternheit 1 Thess 5,6.8).

c. Paulus wie das Corpus Johanneum sprechen über die Welt aus einer Situation der Minderheitenexistenz heraus, wobei die traumatische Erfahrung, welche die johanneische Gemeinde infolge ihres Synagogenausschlusses gemacht hat, die Rede des Evangelisten von der «Welt» besonders eingedunkelt hat. Es bleibt aber zu beachten, dass er im Porträt des von Jesus geheilten Blindgeborenen, der von den Pharisäern «herausgeworfen» wurde, weil er sich zu Jesus bekannt hat (Joh 9), den johanneischen Christen selbst ein Denkmal gesetzt hat: Diese wissen also, dass auch sie aus der Finsternis kommen und dass sie das «Augenlicht» ihres Glaubens, mit dem sie die Welt erst richtig zu sehen vermögen, allein Jesus verdanken. Das kommt für sie einer Neugeburt (vgl. Joh 1,12; 3,3.5) gleich. Zu Hochmut über die Welt oder Ressentiments gegen sie gibt das Evangelium also keinen Anlass.

d. Ausgeschlossen ist jede kirchliche Sektenmentalität vor allem durch das Christusbekenntnis, nach dem Jesus «für alle» gestorben ist (2 Kor 5,15; Röm 8,32) oder, wie es in 1 Joh 2,2 heißt, «die Sühne für unsere Sünden ist, nicht für unsere allein, sondern auch für die der ganzen Welt». Daraus erwächst der frühen Kirche ihre missionarische Dynamik, die in den paulinischen Gemeinden ihren Schwung auch durch die erwartete nahe Parusie des Herrn erhält (vgl. 1 Thess 1,8.9f.). Für Paulus selbst scheint es wichtig, dass in allen Provinzen des römischen Reichs, im Osten wie im Westen, in den Zentren das Evangelium proklamiert wird, in der Gewissheit, dass es dann auch in deren Umkreis Fuß fassen wird (vgl. 1 Thess 1,8; Röm 15,14–29 etc.). Im johanneischen Schrifttum ist der Eindruck einer zentripetalen Sammlungs-Bewegung stärker, was sich auch an der Art und Weise zeigt, wie hier vom Tod Jesu gesprochen wird. So heißt es in Joh 11,51f. vom Hohenpriester Kajaphas, er habe «geweißt, dass Jesus für das Volk sterben sollte, und zwar nicht für das Volk allein, sondern auch, um die verstreuten Kinder Gottes in eins zusammenzuführen» (vgl. auch Joh 10,16; 17,20f. sowie 15,13). Danach hat die «Sendung» der Jünger Jesu «in die Welt» (vgl. Joh 4,38, 17,18; 20,21f.) die Sammlung der Erwählten in der Gemeinde zum Ziel, denn sie ist der Ort, an dem das jenseitige Heil auf dieser Erde ankommt, der Ort, an dem auch «alle eins sein mögen» – so der betende

Jesus: «wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, so sollen auch sie in uns sein» (Joh 17,21).

e. Trotz «Sendung in die Welt» (Joh 17,18), trotz «Verkündigung des Evangeliums unter den Völkern» (Gal 1,16) bleiben Kirche und Welt geschieden. «Der Wunsch nach einem völlig konfliktfreien christlichen Weltverhältnis ist und bleibt eine gefährliche Illusion. Im Gegenüber zur Welt führt die Liebe ins Leiden, nimmt sie auch im Lebensweg der Gläubigen die Grundgestalt des Kreuzes an»⁹.

ANMERKUNGEN

¹ Grundinformationen zum Thema bieten die Lexika-Artikel, z.B. HWPh 12 (2004) 407ff.; LThK³ 10 (2001) 1058ff.; TRE 35 (2003) 536ff.; RGG⁴ 8 (2005) 1387ff.; ThWNT 3 (1938) 867ff.; ThBLNT 2 (2000) 1887ff.; NBL 3 (2001) 1094ff.

² H. Schlier, Grundzüge einer paulinischen Theologie, Freiburg 1978, 56.

³ Ebd. 58.

⁴ Ebd. 58, zu 1 Kor 4,9: «Denn mir scheint, dass Gott uns, die Apostel, als die Letzten hingestellt hat, wie zum Tod bestimmt; denn wir sind *der Welt ein Schauspiel* geworden, sowohl Engeln als auch Menschen ...»

⁵ Vgl. M. Theobald, Glaube und Vernunft. Zur Argumentation des Paulus im Römerbrief, in: ders., Studien zum Römerbrief (WUNT 136), Tübingen 2001, 417-431.

⁶ R. Bultmann, ThWNT IV, S. 322.

⁷ J. Blank, Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie, Freiburg 1964, 88.

⁸ So die von J. Becker mehrfach (wohl in Anlehnung an Dostojewskij) gebrauchte Metapher für den Kosmos, vgl. z.B. ders., Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick, Tübingen 2004, 147.

⁹ H.-J. Klauck, Der erste Johannesbrief (EKK 23/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1991, 145.

HOLGER ZABOROWSKI · WASHINGTON D.C.

DIE TRANSPARENZ DER WELT UND DIE FESSELN DER FREIHEIT

Tragik und Transzendenz in Paul Claudels «Seidenem Schuh»

Wer an Gott nicht mehr glaubt, der glaubt nicht mehr an
das Sein, und wenn einer das Sein haßt, dann haßt er
sein eigenes Dasein.¹

Paul Claudel

Teach us to care and not to care
Teach us to sit still.²

T.S. Eliot

Tragik, das Tragische – eine schillernde, eine irgendwie seltsame, schwer zu fassende Kategorie, eine Kategorie, die sich, je mehr man sich bemüht, sie zu beschreiben, zu verstehen, was dies, das Tragische, die Tragik, denn überhaupt sei, entzieht, die verschwindet und wieder auftaucht, wo man sie nicht erwartet, sie nicht zu erwarten wagt, die überall und doch auch nirgends zu sein scheint: eine unmögliche Kategorie, auf die, so mag man denken, man vielleicht doch eher verzichten könnte. Denn irgendwie scheint heute alles tragisch zu sein: ein tragischer Unfall, ein tragisches Missgeschick, ein tragisches Versehen, Tragödien über und über von unvorstellbarem Ausmaße hier, in sehr vorstellbaren, ziemlich überschaubaren Dimensionen dort, die Tragödien des Alltags, die Tragödien der Jugend, die Tragödien des Alters. Das Leben, so weiß man, ist tragisch, die Tragik sein kleinster gemeinsamer Nenner, das Tragische sein unentrinnbares, sein unhintergebares Geschick.

Doch was bedeutet dann eigentlich das Tragische? Um welche Tragödien geht es? Welche Abgründe, welche Spannungen, welche Konflikte tun sich

HOLGER ZABOROWSKI, Jahrgang 1974; Studium der Theologie, Philosophie und Klassischen Philologie in Freiburg i.Br., Basel und Cambridge; Promotion an der Universität Oxford. 2002-2005 Wissenschaftlicher Assistent für Religionsphilosophie an der Universität Freiburg i.Br.; seit 2005 lehrt er Philosophie an der Catholic University of America, Washington D.C.

hier auf? Spricht man nicht oft von Tragik, wo andere, präzisere, treffendere Begriffe sinnvoller wären? Verliert aber ein Begriff wie der des Tragischen nicht seinen Sinn, wenn alles tragisch ist? Und ist dies – alles also, was der Fall ist – dann eigentlich noch tragisch? Was gewinnt man, wenn man immer wieder und immer öfter vom Tragischen spricht? Wenn alles Schicksalsfaden und Geschenk der Nornen ist? Einen neuen Mythos, den von der ewigen, der ewig-wiederkehrenden Tragödie, den von der tragischen, der absurden Natur des Lebens, die Tragödie als Prinzip, den Willen zur Macht als Wille zur tragischen Verstrickung? Der ewige Beginn der Tragödie, kein Ausweg nirgendwo. Und auch dies: die tragische Aufhebung des Tragischen.

Verharren wir hier für einen Moment: Denn wer sich nicht mit der Analyse der Gegenwart zufrieden gibt, sondern auch wagt, einen kritischen Blick auf die gegenwärtige Lage zu werfen, mag fragen, warum es überhaupt zu dieser Inflation, dieser inflationären Aushöhlung und Aufhebung des Tragischen gekommen ist. Und er mag vermuten, dass diese Inflation des – vermeintlich – Tragischen, dass alles doch so tragisch sei, dass immer wieder neu der Geist des Tragischen sich äußert und beschworen wird, vielleicht auf einen Mangel zurückgeht, einen Mangel des wirklich Tragischen, eine mangelnde Sensibilität für die Irrwege des Tragischen oder – auch dies ist möglich – auf die Unfähigkeit, das wirklich Tragische zu erkennen, zu verstehen, anzunehmen, zu leben. In aller Tragik: Flucht vor dem Tragischen.

Es mag nämlich die Kultur, in der wir leben, die Kultur, die immer wieder im Gewande der Postmoderne sich zu Worte meldet, es immer weniger erlauben, überhaupt zu verstehen, was denn das Tragische sei. Eben nicht einfach bloßes Unglück und reiner Zufall, nicht einfach die Herrschaft der Götter und Götzen, der abstrakten Zahlen und Gesetze, nicht einfach das Auf und Ab menschlichen Lebens, nicht einfach Fatum oder Kontingenz. Sondern etwas Tieferes, etwas Anderes, Einbruch einer ganz anderen Ordnung und Hinordnung: dass der Mensch frei ist, dass diese Freiheit aber immer auch Grenzen erfährt, dass Freiheit ohne diese Grenzen nicht wirklich Freiheit sein könnte, dass sie vor dem Anspruch anderer, endlicher und unendlicher Freiheit steht, dass Freiheit, der freie Mensch sich vergehen, schuldig werden, scheitern kann. Dies, die Tiefe und Zerbrechlichkeit menschlicher Existenz, die Verführung und Versuchung der Freiheit, der Abgrund des Unvordenklichen stellen die wirklichen Momente des Tragischen dar: der mögliche Fall, die Sünde, der Konflikt zwischen zwei Ordnungen, zwei Welten, zwischen Erde und Himmel, zwischen Immanenz und Transzendenz, Gesetz und Familie, Oben und Unten, Vernunft und Wille: Freiheit in der Herausforderung, Freiheit in der Anfechtung, Freiheit in der Entscheidung.

Nur: Was, wenn es diese zwei Welten, die Spannung jenes Zwischen, das für das Tragische konstitutiv ist, nicht mehr gibt? Was, wenn das Handeln

des Menschen nicht mehr in ein Koordinatensystem eingeordnet wird, das noch von diesen zwei Ordnungen und ihren Spannungen weiß, wenn alles in nur einen einzigen Horizont eingeordnet wird? Gibt es das Tragische in einer transzendenzlos gewordenen Welt, in der es nichts anderes mehr als nur die Welt gibt? Oder für ein transzendenzloses Bewusstsein, das nur noch sich selbst und seine Reflexionen kennt? Welche tragischen Konflikte sind noch möglich, wenn es nur noch die bloße Welt, das bloße Bewusstsein, die bloße Freiheit gibt, wenn sich die Spannungen und Abgründe menschlicher Existenz, in denen das Tragische verwurzelt ist und seine Heimstatt hat, als leicht auflösbar erweisen: etwa durch eine Genealogie der Moral, durch psychoanalytisches oder gesellschaftsphilosophisches Weg-Erklären aller Konfliktpotentiale, jeder Schuld – durch *zuviel* Verstehen, *zuviel* Verständnis – oder durch die positivistische oder szientistische Leugnung von Freiheit – durch *zuviel* Erklären, *zuviel* Wissen?

Wo es keine Freiheit mehr gibt oder wo es nichts als Freiheit gibt, gibt es auch das Tragische nicht mehr. Und wenn die gegenwärtige Kultur dazu tendiert, zwischen diesen beiden Alternativen – Absolutsetzung und Leugnung der Freiheit – dialektisch hin und her zu pendeln (in einem immer wahnsinnigeren Rausch – vielleicht ist dies die eigentliche Tragödie unserer Zeit), dann wird schnell deutlich, warum das Tragische selbst vergangen ist, bestenfalls antiquiertes Überbleibsel einer anderen, einer älteren Ordnung, oder so nivelliert, so zurecht gebogen, dass es passt, dass es das Lebensgefühl eines Denkens, das außerhalb seiner eigenen Absolutsetzungen kein Unbedingtes mehr zu akzeptieren bereit ist, zum Ausdruck bringt: alles ist dann tragisch, und universal der Weltschmerz, den der Mensch empfindet, einsam, auf sich zurückgeworfen, verzweifelt oder in bitterem Galgenhumor allem eine spaßige, eine ironische, eine zynische Wendung gebend. Vielleicht lässt sich die Langeweile, der Ekel wirklich besser ertragen, wenn man sie denn tragisch nennt und die Situation des Menschen zur *conditio tragica* aufheroisiert.

Und somit scheint der Universalismus des Tragischen die Kehrseite zu sein der Unfähigkeit, überhaupt noch zu verstehen, was denn das Tragische sei, zu verstehen, dass die Welt, die Geschichte, der Kosmos selbst tragisch ist, aber anders, als die nivellierte Redeweise von der Tragik es nahe legt, so anders, dass eine andere Optik, ein anderer Blick nötig erscheint, eine andere Sensibilität für das Tragische, das wirkliche Drama, die unaufhebbare Spannung, in der menschliches Leben, *etiam peccata*, auch die Sünde, steht, in der Gott auch auf krummen Linien gerade schreibt, in der – auch – der *Seidene Schuh* Paul Claudels spielt: in der Welt. Die Welt, Einheit und Fülle der Orte und Zeiten ist der Schauplatz des Geschehens des *Seidenen Schuhs*. In dieser Welt wird, in einem einzigen Horizont, eine kühne, eine spekulative Zusammenschau des Ganzen gewagt: Geschichte als kosmisches, als

göttliches Drama. Was in diesem Horizont aber geschieht, ist nur möglich aufgrund der Offenheit, der Transparenz dieses Horizontes auf ein Jenseits des Horizonts hin, darauf hin, was hinter, über, unter, neben dem Horizont liegt, was ihn, von einer anderen Seite her, überhaupt erst Horizont sein lässt, was ihn durchdringt, ihn durchströmt, ihn durchlebt.

Und damit wären wir also schon mitten im *Seidenen Schuh*, wären wir bei Paul Claudel, dem Tragiker, um den es, trotz weniger Indizien für ein neu erwachtes Interesse an ihm und seinem Werk, still geworden ist, der uns wenig noch, so scheint es, zu sagen hat. Er, einer der bedeutendsten und wichtigsten französischen Schriftsteller der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, ist heute selbst in Frankreich in den Hintergrund gerückt – ganz zu schweigen von seinem vielfältigen, monumentalen Werk: Gedichte, Dramen, theologische und philosophische Spekulationen oder biblische Kommentare. Dies erstaunt, hatte man ihn, jenen großen Neu-Bekehrten, jenen Kämpfer und feurigen Zeugen für diejenige Botschaft, die er als wahr anerkannt hatte, jenen Wanderer zwischen den Welten und Kontinenten, jenen Meister der Sprache und menschlicher Psychologie, zu seinen Lebzeiten doch sogar mit Shakespeare, mit Calderon oder mit Dante verglichen. Ein vergessener Weltliterat?

Es mag Gründe dafür geben, dass Claudel nicht mehr die Rolle spielt, die er einst spielte: Schon zu seinen Lebzeiten hat man ihn – sein Werk und seine Person – nicht nur positiv gesehen. Zu sehr irritierte sein Charakter, zu wenig konnten viele mit der Heilsgewissheit, wenn nicht sogar mit dem Heilstriumphalismus Claudels anfangen. Die Form, so schien es vielen, war von außerordentlichem Format, der Inhalt aber oft starrer, unerbittlicher Dogmatismus. Zu altbacken, zu schwierig, zu fern wirkt heute in der Tat vieles von ihm. Ist Claudel aber damit auch ein zu Recht vergessener Weltliterat? Hat er seine Zeit gehabt – wie so viele andere, derer wir uns auch nicht mehr so recht erinnern können, nicht mehr so recht erinnern müssen?

Man muss sich hüten, Fragen dieser Art zu schnell mit «Ja» – oder auch «Nein» – zu beantworten. Vielleicht gilt es, einen lange vergessenen, vielleicht lange verdrängten Autor einmal neu zu lesen und zu sehen, was er noch zu sagen hat und welche Herausforderung sich uns von ihm, von seinem Denken her stellt. Denn so viele Autoren, so viele Denker gibt es, die vergessen sind, nicht etwa, weil sie nichts mehr zu sagen hätten, sondern weil wir uns nichts mehr von ihnen sagen lassen – ja: wollen, nicht mehr bereit sind, auf das zu hören, was sich uns in ihrem Werk zusagt, nicht mehr bereit für jene Haltung der Gelassenheit und Offenheit sind, die es einzig erlaubt, uns ihrem Werk zu nähern. Denn vielleicht müssen wir, wenn wir uns einem Schriftsteller wie Claudel nähern, erst offen werden für die Logik des Paradoxen, für die Subversion unseres gewohnten Blickes und Verstehens: Denn «[w]as sie nicht verstehen», so der Ansager zu Be-

ginn des *Seidenen Schuhs*, «ist das Schönste, was am längsten dauert, das Interessanteste, und was sie nicht vergnüglich finden, das Lustigste» (15)³.

Und von Claudel her, jenem Dichter des Paradoxen, der Umkehr der Perspektive, des Erstaunens und der Unordnung der Phantasie, so darf man vermuten, stellen sich immer noch Herausforderungen. Andere vielleicht, mit anderen Akzenten als in der ersten Phase der Rezeption seiner Werke, aber dies, diese Akzentverschiebung, dieses Eigenleben seines Werke, die seinem Denken eigene Dynamik, dies alles wäre weder einmalig noch schlecht: Denn erst mit einem gewissen zeitlichen Abstand klärt sich auch beim Werk eines Schriftstellers, was bleibt und was geht. Was aber bleibt? Lässt sich hierüber schon eine Spekulation wagen?

Vielleicht dies: Was bleibend wichtig ist, was immer wieder anrührt und herausfordert, ist jene Sehnsucht nach dem Unendlichen, jenes überschäumende, überwältigende Aus-sein auf Mehr, auf das Mehr der Gnade, das Mehr des Übernatürlichen, das Mehr der Schönheit und Sinnenfreude, das Mehr – ja, auch dies ein heute unbequemer Gedanke – des Opfers und des Katholischen, das ein Mehr der Welt, ein Mehr als nur die Welt ist, ein Mehr, das allererst das Tragische möglich macht: «Ein Mensch, der sich den *Seidenen Schuh* ansieht», so Claudel, «braucht nicht überzeugter Christ zu sein, aber er muss ein Verlangen nach etwas Anderem haben, ein Verlangen nach dem Übernatürlichen, er muss tiefe Gefühle haben, die er selber gerne ausdrücken würde, dann findet er in diesem Drama, auch wenn ihm vieles entgehen mag, den Ort, die Landschaft, die ihm für die Entfaltung gewisser unausgesprochener Gefühle, die er in sich trug, geeignet erscheinen.»⁴

Und diese Landschaft, die der *Seidene Schuh* schafft, jene Welt, in der er spielt, ist letztlich eine Landschaft des Paradoxen: Natur wird nur im Lichte der Übernatur, Welt nur im Schein der Gnade, Leben nur im Tod, Freude nur im Schatten des Kreuzes überhaupt beschreibbar: «Die Freude allein ist die Mutter des Opfers» (51). Don Rodrigo feiert daher in jenem Moment endlich seine Verlobung mit der Freiheit, als er – alt, grau, ein gescheiterter, bettelarmer, verwundeter Kauz, der sein Brot mit dem Verkauf von Heiligenbildchen verdient – eben des Verrats am spanischen König überführt wurde und, in Fesseln liegend, einer mehr als nur ungewissen Zukunft harrt (371). Kein Wunder, dass ihn die Soldaten, die ihn bewachen und ihn später einer Klosterschwester, der Mutter Lumpensammlerin, wie ein abgelegtes Kleidungsstück, einen alten Topf, ein Stück Schrott mitgeben, für verrückt erklären. Er, der vom König Spaniens kurz zuvor noch verlangt hat, man möge ihm die ganze Welt geben und nicht weniger (359), dieser weltsüchtige Mann verlobt sich mit der Freiheit in Fesseln – auf dem Weg zu einer letzten Eroberung, einer letzten Weltbemächtigung, die den Namen der Erniedrigung trägt und auf eine andere, jenseitige Welt, eine Welt jenseits des Horizontes der Erde verweist: «Ich will im Schatten der Mutter

Teresa leben! Gott hat mich geschaffen, damit ich ihr armer Diener werde» (376).

Der Dienst im Schatten Teresa von Avilas, im Schatten der Einheit mit Gott, von Gott her, auf Gott hin, in diesem Dienst, diesem Nichts lebt Don Rodrigo letztlich, nach langen Wegen und Abwegen, seine Freiheit – in Nähe zu jenem Stern, jener Liebe, jener Doña Proëza, die er auf Erden nicht erkennen durfte. Verständlich wird diese Dialektik, diese Paradoxie nur, wenn man sie von jener Paradoxie her versteht, die im Zentrum des christlichen Glaubens steht, dass Gott selbst das Nichts sogar im Schoß einer Frau gesucht habe (237), und die Rodrigos Handeln so mächtig motiviert hat. Denn, so Don Rodrigo, nur aus einem einzigen Grund habe er die Meere durchfahren, habe er die Welt erobert, sei er nach Südamerika und in das ferne Asien aufgebrochen, nicht etwa aus Besitz- oder Machtgier, sondern einzig und allein, «weil ich ein katholischer Mensch bin, und damit alle Glieder der Menschheit vereinigt werden und keines mehr glaubt, es habe das Recht, in seinem Irrglauben zu leben, getrennt von den anderen, als bedürften wir einander nicht». Diese Vision einer einzigen Menschheit, aller Menschen unter Gott, geschaffen und erlöst, erklärt die Rastlosigkeit, jenen heiligen Ernst, der Rodrigo in das stürzen sollte, was oberflächlich, von außen betrachtet nur als Verderben bezeichnet werden kann: «Ich werdet nicht mehr allein sein! Ich bringe euch die Welt, das ganze Wort Gottes, und alle Brüder, ob sie euch genehm sind oder nicht, damit ihr lernt, ob ihr wollt oder nicht: wir alle stammen von einem einzigen Erlöser» (280).

Verstehen und erklären lässt sich in diesem paradoxen Geschehen letztlich nichts, auch dies bleibt wichtig, beschreiben vieles, andeuten so manches, deutend hinweisen auf noch weniger: «Es steht geschrieben», so der Japaner zu Don Rodrigo, «dass sich die großen Wahrheiten nur im Schweigen mitteilen» (278). Die großen Wahrheiten, der Sinn erschließt sich in dem, was nicht gesagt wird, was zwischen den Zeilen steht, im Unausdrücklichen, im Ganzen, in der Überfülle, im Je-Größer, Je-Anders, Je-Überraschender von Handlung und Geschehen, in der Improvisation, der Begeisterung des Spiels, der Unordnung und Lust von Phantasie und Bewegung (vgl. hierzu auch 9). Je tiefer man eindringt in den *Seidenen Schuh* und seine Welt, je mehr man sich einlässt auf diese zunächst so fremde, so unvertraute, so gigantische Welt, je mehr erschließen sich die leisen Töne und Untertöne, umso mehr wird deutlich, was diese Welt eigentlich ist: Darstellung eines Ganzen, «aus dem die Zuschauer», so erklärte Claudel seine eigene Absicht, «ziehen können, was immer sie wollen, vor allem geistigen Gewinn»⁵. Darstellung des Ganzen der Welt.

Und dieser Anspruch des Stückes, ein Stück für alle und alle Zeiten, ein Stück Welt, die Welt als Stück, spiegelt sich auch im Schauplatz des

Geschehens, in jenem gemeinsamen Horizont aller möglichen Zeiten und Orte dieses *opus mirandum* wider, jenes Werkes, in dem alles, die Vielfalt der Zeiten und Orte, der historischen Ereignisse und Länder, der Kontinente und Kulturen, der Charaktere und Rassen auf einen Einheitspol (wir sehen später noch genauer, welchen) bezogen wird und in dem so, in dieser Integration des Kosmos, eine Vision dessen, was katholisch bedeuten kann, entwickelt wird. Denn die Kirche selbst ruft das Universum auf, sie verbindet sich mit dem Universum, da die Welt für sie zu eng geworden ist: «Sie lässt eine andere aus dem Schoß des Wassers steigen. Von einem Ende der Schöpfung zum anderen hat sie alles, was es an Kindern Gottes gibt, zum Zeugnis aufgerufen; alle Geschlechter und alle Zeiten!» (117). Und so ist der *Seidene Schuh*, jenes Ungetüm von Drama, letztlich dies: ein Zeugnis, ein Gebet, ein Opfer, es ist die Welt selbst, in allen ihren Facetten und Formen, die Gott dargebracht wird.

Dass jede Handlung, selbst eine unmerkliche Handbewegung ein Opfer sei, hatte der Bruder Rodrigues, der an einen Mast gefesselte Jesuitenpater, erkannt und sich selbst, dem Willen Gottes ergeben, dargebracht – in Vorwegnahme, brüderlicher Spiegelung dessen, was Rodrigo, der Ex-Jesuiten-Novize, noch erfahren sollte, nach seinem Durchgang durch die Welt. Und so ist auch die Tätigkeit des Dichters ein Opfer, in dem er den Worten eine Stimme verleiht: Denn «[w]ie der Sinn der Wörter bedarf, so bedürften die Wörter unserer Stimmen. Mit seinem Werk, dem ganzen, wollen wir zu Gott beten! Nichts von dem, was er geschaffen hat, ist vergeblich, nichts sei unserem Heil fremd. Wir wollen sein Werk, ohne das Geringste zu vergessen, in unsere wissenden und demütigen Hände nehmen und es ihm darbringen» (118). Von barocker Fülle ist daher das, was im *Seidenen Schuh* ins Wort gesetzt wird, passend in das Spanien am Ende des sechzehnten und am Beginn des siebzehnten Jahrhunderts, von barocker Unerschöpflichkeit also jener Sinn, der sich nicht erschöpfen lässt, jenes Werk Gottes, das alles umfasst, das Größte und das Kleinste, das Erhabenste und das Lächerlichste, Ordnung und Chaos, Vernunft und Phantasie, Selbstbeherrschung und Leidenschaft, Zeitliches und Ewiges, Mann und Frau, Liebe und Hass.

Es wäre vermessen, auch nur im Ansatz zusammenfassen zu wollen, was alles geschieht, wer alles handelt, wie alles miteinander zusammenhängt und ein Geschehen bildet, so dass am Ende – so der Untertitel – das Schlimmste doch nicht immer zutrifft: Don Rodrigo und Doña Proëza, die beiden Liebenden, die letztlich auf Erden einander nicht finden können, einander nicht finden dürfen, Don Pelayo und Don Camillo, der Chineser und die Negerin, Amerika und Europa, das Christentum und der Islam, Spanien und Afrika, die alte und die neue Welt, Heilige, ein Schutzengel neben einem gelehrten Professor, Fischer und Schauspielerinnen, ein Kanzler, sein König und selbst der Mond. Ja, die Welt, alles, wirklich alles, auch das

Kleinste und Unscheinbarste, all dies wird dargebracht, als Zeugnis, in einem Gemälde, das Claudel neben Rubens stellt, jenen, so Don Rodrigo, Bewahrer Flanderns vor dem reformatorischen Irrglauben, jenen Verkünder des Evangeliums, der Inkarnation, der Fleischwerdung des Logos in der Welt: «Wer hat mehr als Rubens das Fleisch und das Blut verherrlicht; das Fleisch und das Blut, mit dem Gott selbst sich zu kleiden begehrte, als dem Werkzeug unserer Erlösung? [...] Rubens ist es, der das geschmacklose und flüchtige Wasser in einen edlen und ewigen Wein verwandelt.» Transformation, darum geht es also, darum, die Welt auf Gott hin durchsichtig zu machen, sie von Gott her neu zu sehen: im Licht der Gnade, im Licht der Schöpfung, im Licht der Erlösung, die Welt, alles, die Schönheit dessen, was ist, zurückzubringen: «Wird denn all diese Schönheit nutzlos sein?» (118)

Nein, nie wird sie nutzlos sein, nie wird, was einmal geschah, vergessen sein, «was einmal da war, geht für ewig ein in die unzerstörbaren Archive» (152). Denn diese Schönheit, «von Gott kommt sie, und ist sie nicht gemacht, um wieder zu ihm zurückzukehren?» (117). Und dies, diese Sicht der Schönheit, die von Gott her zurück zu Gott kehre, diese Sicht spricht auch Don Rodrigo in bewegenden Worten aus: «Was schön ist, vereinigt, was schön ist, kommt von Gott, ich kann es nicht anders als katholisch nennen.» (116f.). Und daher kann es nicht um Weltverneinung gehen, sondern nur um Weltbejahung, um die Fülle der Welt, nicht um bloße Transzendierung der Welt – wie einfach diese Option, aber wie fatal, wenn zu schnell um einer billigen Transzendenz willen die Welt gezeugnet und verstoßen wird –, sondern um Transparenzierung, um Durchsichtig-Machen, um Durchscheinen-Lassen. Nicht darum geht es, die Welt zu durchschauen (denn dann sähe man ja nichts mehr), sondern durch sie hindurch zu schauen. Und wenn es darum geht, durch sie hindurch zu schauen, so ist das, durch das hindurchgeschaut wird, notwendig, unverzichtbar, ein Medium, das sich im Prozess, im Geschehen des Durchschauens selbst ändert, das sakramentale Natur annimmt, in heiligem Licht zu leuchten beginnt, kein Katalysator, der etwas, die Sicht auf den göttlichen Bereich ermöglichte, aber dabei und danach unverändert vorläge. Durch die Welt hindurch zu schauen, setzt nämlich voraus, dass sie ernst genommen, dass sie geliebt wird, dass sie in diesem Ernst, dieser Liebe in neuem, ihrem eigentlichen Licht erscheint und erkannt wird als das, was sie wirklich und zutiefst ist: Welt, die Gott so geliebt hat, dass er in sie hinab gestiegen und in ihrem Nichts Fleisch annahm.

Daher also die Liebe, daher die Freude, daher die Opulenz im *Seidenen Schuh*, jenem Drama der Inkarnation: «Ich aber», so Doña Proëza, «ich liebe das Leben! Ich liebe die Welt, ich liebe Spanien! Ich liebe diesen blauen Himmel, ich liebe die gütige Sonne! Ich liebe das Los, das der liebe Gott mir bestimmt hat» (26). Und auch Don Rodrigo weiß von dieser Liebe zur Welt zu sprechen, liebt innig die Fülle der Wirklichkeit: «Wie liebe ich die

Millionen Dinge, die gleichzeitig da sind! Keine Seele ist so verwundet, dass bei diesem unendlichen Konzert nicht eine leise Melodie in ihr erwachte! Schau, und während die Erde, wie ein Verwundeter nach der Schlacht, feierlich ihren Atem ausstößt, sitzt das Volk des Himmels an seinem Platz, als wäre es in eine Rechenaufgabe vertieft, funkelnd in seiner geheimnisvollen Geschäftigkeit» (54). Und so, wie die Liebe von Doña Proëza und Don Rodrigo sich auf die Welt richtet, so spiegelt sich in ihrer Liebe zueinander, jener keuschen, so tiefen, so unerfüllten Liebe die Welt wider: die Schönheit, aber auch die Abgründigkeit der Welt, der Versuchung, der sich Rodrigo ausgesetzt sieht und die er bis in die Möglichkeit des Verrates an der Seele, seiner wie auch Doña Proëzas, durchlebt: «Ich pfeife auf ihre Seele! Ich brauche ihren Leib, nichts anderes als ihren Leib, die schändliche Mitschuld ihres Leibes! Ihn genießen und ihn loswerden! Anders kann ich von ihm nicht frei sein» (127).

Es ist eine Liebe, ein Begehren, das in der Welt keine Erfüllung finden wird, keine Erfüllung finden kann. «O ich habe», so Don Rodrigo, «etwas so Großes gefunden.» Und gleichzeitig muss er auch den Zwiespalt, die tragische Verstrickung, in der er sich befindet, anerkennen: «Die Liebe soll mir die Schlüssel zur Welt geben und sie mir nicht nehmen» (147). Der heilige Ernst Don Rodrigos ist daher immer einem heiligen Trotz nahe – und bleibt letztlich doch dies: immer heiligerer Ernst bis in jene Verlassenheit und Niedrigkeit hinein, mit der das Stück endet. Und auch Doña Proëza fügt sich in ihr Geschick, kein aussichtsloses, aber ein trauriges, ein tragisches, ein Geschehen des Kreuzes, das auf Überwindung, auf Auferstehung hin geordnet bleibt, aber nicht so, dass damit das tragische Geschehen negiert würde, sich als folgenloses Possenspiel erwiese, sondern so, dass es, von jener Vollendung des Tragischen auf Golgotha her, allerst in seiner vollen, seiner allertiefsten Tragik erkennbar würde: «Ja, ich weiß, er wird sich nur am Kreuz mit mir vermählen und unsere Seelen miteinander im Tod, in einer Nacht ohne menschlichen Grund. Wenn ich schon sein Paradies nicht sein kann, dann wenigstens sein Kreuz. Damit seine Seele und sein Leib auseinander gerissen werden, bin ich gerne die zwei Holzbalken, die sich kreuzen» (155). Und umgekehrt ist Don Rodrigo für Doña Proëza «für immer das Kreuz, an das ich genagelt bin» (238). Ihr Weg der Liebe ist ein Kreuzweg ...

Denn diese Liebe darf nicht sein, sie ist eine unmögliche Liebe – wegen des Eides, den Doña Proëza Don Pelayo gab: «Gewiss», so Don Pelayo, «aber was Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen.» Und danach: Schweigen – so Claudels Regieanweisung. Und dann erst eine weitere Erklärung: «Nicht die Liebe stiftet die Ehe, sondern das Jawort. Nicht das Kind, das ich nicht hatte, noch das Wohl der Gesellschaft, sondern das Jawort in der Gegenwart Gottes im Glauben. Bis zu meinem eige-

nen Ende, bis zum letzten Teilchen dieses Jawortes, das zwei Wesen einander sich geben können, gern oder ungern. Was sie mir gegeben hat, kann ich ihr nicht zurückerstatten, auch wenn ich wollte» (102). Hier deutet sich die Spannung an, in der die Welt, das Weltliche steht, es zeigen sich die Ordnungen, die Herausforderungen der Freiheit, die Grenzen, die dem Menschen gesetzt sind.

Verbannt leben beide getrennt voneinander – und doch geheimnisvoll, von einer anderen Ordnung her, miteinander verbunden: «Ich weiß», so Doña Proëza, «wir beide trinken aus derselben Schale. Sie ist der gemeinsame Horizont unserer Verbannung» (201). Und daher kann sie ihm, bei ihrer letzten Begegnung, kurz nur vor ihrem Tod, versichern: «Rodrigo! wahr ist, was ich Ihnen Nacht für Nacht geschworen habe. Übers Meer hinweg war ich bei Ihnen, und nichts hat uns getrennt» (250). Kein Wunder, dass in einer Welt, die diese Konflikte, die Konflikte miteinander unvereinbarer Ordnungen, nicht kennt, dass es in dieser schal gewordenen Welt nur noch *Soap Operas* und keine Tragödien mehr gibt.

Alles, diese Liebe, die Welt, der Kosmos, all dies ist auf Gott hingeeordnet, alles, und daher auch: *etiam peccata*, auch die Sünde, auch das Dunkle, das Böse, das, was gegen Gott sich richtet, was nicht sein soll: «Glaubst Du», so der Schutzengel zu Doña Proëza, «Gott habe seine Schöpfung dem Zufall überlassen? Glaubst du, die Gestalt der Erde, die er geschaffen hat, sei ohne Bedeutung?» (217). Das Leben, die Gestalt der Welt, so wie sie von Gott her ist, ist nicht nur eitel Sonnenschein, nein, das Leben ist auch Schuld, auch Sünde und – nicht zuletzt und noch einmal – auch Verzicht, auch Opfer: «Es gibt», so Doña Proëza, die es wissen muss, weil sie es bis in die größte Tiefe hinein erfahren hat und noch tiefer erleben wird (bis in den Tod hinein erleben wird ...), es gebe also «nichts, wofür der Mensch weniger geschaffen ist als für das Glück, und er wird seiner auch schnell müde» (68; vgl. auch 169). Denn letztlich geht es dem Menschen nicht um das Glück, sondern um das Heil seiner Seele, um – wie jene letzten, jene alles zusammenfassenden und das Geschehen in das Offene der Welte tragenden letzten Worte des *Seidenen Schuhs* lauten – die «Befreiung für die gefangenen Seelen». Und daher auch langweilt es Don Rodrigo, «glückliche Menschen zu sehen, es ist unmoralisch ...» (277). Nein, um Glück, das kleine weltliche Glück geht es letztlich nicht ...

Ginge es darum und nicht um die Befreiung der gefangenen Seelen, wäre nicht die Seele, ihr Heil verletzbar und verwundbar, wäre sie nicht der Befreiung, der Verlobung mit der Freiheit bedürftig, gäbe es gar keine Seele, wenig nur könnte man verstehen, die Handlung des *Seidenen Schuhs* wäre absurd, machte keinen Sinn. Aber da es die Seele gibt, da sie der Befreiung und des Heils harrt, da sie, mit anderen Seelen, auf der Bühne steht, die die Welt nicht bedeutet, sondern die die Welt *ist*, deshalb kann der

Seidene Schuh selbst zu einem Bild der Welt, des Menschen und jener Transparenz der Welt auf eine andere Welt hin werden.

Denn ihm, dem Menschen, geht es immer wieder auch um die ganze Welt, um die Erde, er will, wie Rodrigo, «den schönen Apfel vollkommen. [...] Den Erdball! Einen Apfel, den man in der Hand halten kann» (343). Dieser Apfel sei, so Don Rodrigo, derselbe Apfel, der einst im Paradies gewachsen ist, der immer noch dort ist: «Wo Ordnung ist, da ist das Paradies. Schau den Himmel an, und die Astronomen werden dir sagen, ob dort keine Ordnung herrscht. Jetzt aber, dank Kolumbus, dank mir, sind wir ein Teil des astronomischen Ganzen und glücklicherweise von allem frei außer von Gott» (343). Wer aber sagt das? Nicht mehr der junge, der tatenvolle Don Rodrigo, sondern, wie er selbst sagt, «ein alter Mann, ein glückloser Eroberer, ein erschöpfter Seemann, ein ruinierter Händler, der lächerlichste und ärmste Mann auf allen spanischen Meeren» (332).

An wenigen Stellen zeigt sich deutlicher die gefährliche, unter Menschen so verbreitete Hybris Don Rodrigos: Von allem frei außer von Gott. Nein, so mag man da sagen – wider Rodrigo, wider die Leugnung der Macht der Sünde, wider die Versuchung, zuviel zu herrschen, zuviel Ordnung zu sehen – nicht von allem frei, sondern immer auch verstrickt, immer auch sündig (und damit Mensch!), noch einmal: *etiam peccata*, auch die Sünde. «Ist Liebe außerhalb des Sakraments nicht Sünde», so fragte Doña Proëza ihren Schutzengel, der – lakonisch fast – antwortet: «Auch die Sünde! Auch die Sünde dient!» Und Doña Proëza hakt nach: «So war es gut, dass er mich liebte?» Ja, war es gut? Die Antwort des Schutzengels ist eindeutig: «Es war gut, dass du ihn die Sehnsucht lehrtest» (209).

Denn war es nicht Rodrigo, der aus ungestillter Sehnsucht, aus unerfüllter Liebe allererst die Welt zu erobern trachtete? Der eine Welt schaffen sollte (188)? Was wäre geschehen, wenn die Erfüllung seiner Liebe zu Doña Proëza möglich gewesen wäre? Wir wagen diese Frage kaum zu stellen. Die Erfüllung durfte nicht möglich sein, nein, denn erst im Scheitern wurde die Welt, die Mission aller Menschen, die Bekehrung der Erde zu Christus die Aufgabe, der sich Don Rodrigo ohne Unterlass, mit vollem Einsatz stellte. «Denn da steckt», so muss Don Rodrigo hören, «immerhin dieses Amerika tief in Ihnen, weit länger schon», so wird vermutet, «als das Gesicht dieser Frau, das Ihnen so sehr zu schaffen macht ...» (144). Doch die Sehnsucht Don Rodrigos, sein Drang nach Westen und dann, später, nach Osten, in die Länder Asiens, bedurfte des Gesichts dieser Frau, bedurfte der Liebe, um sich zu entwickeln, um so radikal zu werden, dass er seine Aufgabe hätte meistern können. Vielleicht liegt das Tragische auch gerade darin, dass dieser Irrealis nie zu einem Realis werden konnte, dass Erfüllung versagt bliebe, dass die Welt, die Weite der Welt und seiner Aufgabe Don Rodrigo zur Grenze wurde.

Seine unerfüllbare Sehnsucht, dieser Drang, dieses Opfer für das Heil der Welt, all dies ist aber Teil des göttlichen Heilsplanes, des Dramas göttlich-menschlicher Geschichte. Denn Gott schickt Rodrigo zu den Völkern, «die stöhnen und warten, das Gesicht der aufgehenden Sonne zugekehrt. Zu ihnen ist er als Gesandter geschickt. Er bringt genug Sünde mit, um ihre Finsternis zu verstehen. Gott hat ihm genug Freude gezeigt, damit er ihre Verzweiflung begreift» (218). Die Aufgabe seines Willens, die letztlich zur Aufgabe, zur Negation seines Willens vor Gott führen sollte: letztlich, nicht vorher.

Denn Nichts hätte vorweggenommen werden können. All die Schritte, die großen und kleinen, waren notwendig, nicht verzichten hätte er können, nicht früher hätte er sein Leben ändern können. Jene Prüfung war wichtig, die der König ihm zukommen ließ: «Ich will, dass er noch einmal in diesem Leben das Gesicht der Frau sieht, die er liebt; dass er sie anschaut, sich an ihrem Anblick volltrinkt und ihn mit sich nimmt! Die beiden sollen sich noch einmal in die Augen sehen. Er soll wissen, wer ihn liebt! Er soll sie nach seinem alleinigen Willen haben, und sich nach seinem eigenen, reinen Willen von ihr trennen. Für immer, und sie nie wiedersehen!» (123). Jene Prüfung des Königs und vieles mehr. Die Zeit, die Zeit der Prüfung und Sünde, das Leben, Sehnsucht und Schmach, Eifer und Tatendrang, die Zeit der Welt war notwendig, die krummen Linien waren unverzichtbar, denn wo, wo nur hätte Gott sonst schreiben können?

Und so kann diese Weltfreude ihre Vollendung, die Verlobung mit der Freiheit, erst dann finden, wenn sie sich selbst am Ende, in einem letzten Akt der Freiheit negiert, wenn der Eigenwille, das ewige Wollen, das Aussein auf alles, der Wille zur Welt, sich in die Niedrigkeit schickt und offen für den Willen Gottes, seine gerade Schrift, wird, in ihm den eigenen Willen wiederfindet: «Wer einmal erfahren hat, wie die Flügel des Schicksals sich dem geheimen Wunsch in uns fügen, der trennt sich nur unschwer davon» (124). Radikal ist die Lösung, aber auch sie ist nur zu verstehen, wenn man die Welt vom Jenseits ihres Horizontes her versteht, von jenem Jenseits, das alles Weltliche in eine paradoxe Dialektik hineinversetzt: Doña Proëza stirbt, sie entleibt sich, will im Bewusstsein der kosmischen Dimension ihrer Liebe zu Rodrigo, zum Stern werden, opfert sich ihm, bringt sich ihm ganz dar: «Lass mich, mein Geliebter, lass mich aufbrechen! Lass mich ein Stern werden! [...] Komm, lieber Rodrigo! Ich bin bereit! Erhebe deine mörderische Hand über dem, was dir gehört! Opfere, was dir gehört!» (215). Und später wird sie sterben, mit Erlaubnis des Mannes, den sie liebt, aber auf Erden nicht lieben darf (253). Ihre Seele aber lebt und danach, so noch einmal ihr Schutzengel, könne Don Rodrigo «sich nicht mehr nach dir sehnen, ohne zugleich den Ort zu ersehnen, wo du bist» (212).

Die Welt ist nicht alles, sie bleibt in aller Tragik transparent auf einen anderen «Ort», eine andere «Zeit», eine andere «Welt» hin: «Wenn wir der Freude entgegengehen, was macht es schon, wenn uns hier unten eine leibliche Nähe verwehrt ist? [...] Ich will mit dir im Ursprung sein! Ich will mich mit deiner Ursache vereinigen! mit Gott will ich lernen, nichts für mich behalten, das Wesen zu sein, das nur gut ist und alles verschenkt, das nichts für sich behält, und dem alles genommen wird!» (259). Und daher offenbart sich in diesem Stück, dem *Seidenen Schuh*, das, was das Tragische allererst möglich macht, so dass sich in der Unordnung der Welt eine tiefere, eine paradoxere Ordnung offenbart, die Ordnung des Opfers und der Liebe, die Ordnung der Inkarnation und des Kreuzes, eine Ordnung, die durchsichtig wird auf das Heilshandeln Gottes hin, jenen Plan göttlicher Vorsehung, der den Menschen Mitspieler sein lässt, der aber – Wort der Hoffnung – das Tragische nicht das letzte Wort behalten lässt: «Denn Ordnung ist nur im Himmel, nur dort gibt es Musik, und wenn die Musik dieser Welt uns nicht hindert, hören wir sie» (170).

ANMERKUNGEN

¹ Paul Claudel, *Fünf große Oden*, übertragen von Hans Urs von Balthasar, Freiburg 2003, 63.

² T.S. Eliot, Ash-Wednesday, in: *Collected Poems 1909-1962*, London 1974, 86.

³ Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf Paul Claudel, *Der Seidene Schuh*, aus dem Französischen von Herbert Meier, Freiburg i. Br. 2003.

⁴ Jean Amrouche, *Gespräche mit Paul Claudel*, Heidelberg 1958, 238.

⁵ ebd. 237.

HORST BÜRKLE · STARNBERG

DER KOSMOS ALS HEILSTRÄGER

Neuwerdung aus dem «Mutterschoß» allen Werdens?

1. Neue Zuwendung zu kosmischen Bezügen

Im anscheinend gänzlich Neuen meldet sich verborgen der Wunsch nach Wiederkehr.

Das neuerlich mit Nachdruck proklamierte Interesse am «Evolutionismus» erscheint als ein solches sich wieder zu Wort meldendes Thema. Im nach-metaphysischen Zeitalter bleibt von der biblischen Schöpfungswirklichkeit eine bezugslose, auf diese selbst reduzierte «Natur» zurück. Das vermeintlich «Natürliche» erscheint an sich schon als das dem Menschen Heil Versprechende. Es verweist den Menschen nicht mehr länger über sich hinaus auf den ihm zugrunde liegenden Schöpfungsgrund, geschweige denn auf den es bewahrenden und schützenden Schöpfer. Der Mensch findet sich wieder in einem Netzwerk «natürlicher» Entsprechensweisen. Sie erfordern immer detaillierter jenes quasi-kultische Verhalten heraus, das sich im «Ganz-Natürlichen» erschöpft.

In einer Welt, in der nicht nur alles übrige, sondern der Mensch selber zum Gegenstand des neu und anders Machbaren geworden ist, muß auch der «Natur» eine neue Zuständigkeit zuerkannt werden. Sie übernimmt selber die Rolle der Ermächtigung zu ihrer Verfremdung.

Zunächst handelte es sich um eine Kritik an einer den Schöpfungsvorgang missdeutenden chronologischen Auslegung. Der fundamentalistische Versuch, das Wunder der Schöpfung im Zeitrahmen uns geläufiger chronologischer Vorstellungen unterzubringen, verlagerte die Akzente. Das eigentlich Wunderbare göttlichen Ins-Wesen-Bringens, jene uranfängliche *creatio ex nihilo*, drohte in der Auseinandersetzung um Zeit und Dauer seine Bedeutung zu verlieren. Über dieser Fragestellung gerät ins Vergessen, was für alle, den menschlichen Erfahrungsbereich berücksichtigende Aussageweisen biblischen Denkens gilt.

HORST BÜRKLE, in Niederweisel/Hessen 1925 geboren, studierte Evangelische Theologie in Bonn, Tübingen, Köln und New York. Promotion 1957, Habilitation 1964. Nach Lehr-tätigkeit an der Universität Kampala/Uganda wurde er 1968 als Ordinarius nach München berufen. 1987 konvertierte er zum katholischen Glauben.

Im biblischen Bericht vom kosmischen Schöpfungswerk werden nicht naturwissenschaftliche Erkenntnis oder historische Dateninformation vermittelt, sondern die Kunde vom uranfänglichen Handeln Gottes in geschichtlich verständlicher Sprachform. Anthropomorphe Redeweisen wie die nach der Vorstellung eines Künstlers gestaltende und formende Hand Gottes gehören wie andere biblische Aussagen über Gott in diese, im Blick auf die Rezeption ihrer Inhalte notwendige Sprachform. In dieser Hinsicht braucht die Auslegung der biblischen Schöpfungsgeschichte auch keine religionsvergleichenden Hinweise auf außerbiblische Schöpfungstraditionen zu scheuen. Auch in ihnen haben kosmische Vorstellungen und weltbildhafte Anschauungen ihren zeitbedingten Darstellungshorizont gefunden. Darum kann es in den neu aufkeimenden Auseinandersetzungen um das biblische Verständnis der Schöpfung nicht um vermeintlich naturwissenschaftlich widersprüchliche Sachverhalte gehen.¹

Hinter diesen längst hinfälligen Debatten über zeitliche Erstreckung und Entwicklungsverläufe von Welt und Mensch aber meldet sich das eigentliche Thema: Es geht um die Frage der Autonomie oder der Theonomie von Welt und Mensch. Hier schlägt sich unmittelbar die Erfahrung eines post-metaphysischen Menschenbildes nieder. Erklärungsmodell ist die einem großen Teil der Menschheit mehr und mehr geläufige Vorstellung von der planmäßig veränderbaren Wirklichkeit von Welt und Mensch. Dabei ist es weniger die Faszination von dem schon Erreichten und die Erwartung des noch Möglichen. Sie mag begleitet sein von der Kritik an Fehlentwicklungen und von Protesten zugunsten des bestehenden «Natürlichen». Im Blick auf die immer noch und immer wieder unerreichten Entwicklungsstände wachsen die Erwartungen auf Verbesserung und Veränderung. Zugleich jedoch nimmt gegenläufig die Zuflucht zu der ihnen im Wege stehenden, gefährdeten Natur zu. In beiden Fällen sieht sich der Mensch sich selbst und einer Welt «ausgeliefert», deren Schicksal er gezwungen ist in die eigenen Hände zu nehmen. Nicht die rationalen Zweifel an einem uranfänglichen Schöpfungsgeschehen und nicht die im Namen der Vernunft zu bewerkstelligende Wirklichkeit stehen hinter beidem. Vielmehr gilt jener Zustand, den Friedrich Nietzsche mit dem treffenden Bild der «Gottesfinsternis» gekennzeichnet hat. Der Mensch kann sich selber nicht mehr als der der Schöpfung gegenüber Ermächtigte und damit als Geschöpf erfahren.

Der Verlust des Schöpfers begann nicht erst im Wegblick des Menschen von seiner Schöpfung. Der Finsternis, die ihn in dieser Hinsicht umfängt, geht für ihn jenes Erlöschen des Lichtes voraus, das in der Erscheinung des sich im Sohn inkarnierenden Schöpfers diese Welt und in ihr den Menschen erleuchtet. So besteht ein innerer Zusammenhang zwischen dem uranfänglichen, kreativen «Es werde Licht» (Gen 1,3) und dem in Person

erscheinenden und es vergegenwärtigenden göttlichen Licht («Ich bin das Licht der Welt» – Joh 8,12). Darum steht am Beginn der Machbarkeits-euphorie der Moderne nicht die Wiederkehr eines sich selbst vollenden Evolutionsdenkens. Ihm voraus geht besagte «Gottesfinsternis». Sie erst bedeutet Orientierung des sich autonom verhaltenden Menschen im Blick auf sich selbst und auf seine Welt. Nicht die Moderne und ihr Umgang mit den technischen Machbarkeiten sind ursächlich für eine «schöpfungsfreie» Welt-erfahrung. Die Reihenfolge muss anders lauten: Verlust der Menschwerdung des göttlichen Logos («Das Wort wurde Fleisch» – Joh 1,14) – Verlust des Schöpfungslogos («Im Anfang war das Wort» – V. 1) – autonomer Umgang mit der Wirklichkeit nach den Maßstäben der Machbarkeit.

An die Stelle des göttlichen Schöpfungsaktes rückte der Automatismus sich entwickelnder Lebewesen. Ohne göttlichen Stiftungsgrund des Lebens konnten die Spekulationen und Theorien über seinen möglichen Beginn wuchern und sich ablösen. Die uns bislang beschäftigende «Urknall»-Theorie wird inzwischen durch neue Varianten abgelöst.

Der ursprüngliche Kern des evolutionären Denkens war die allem Leben zugesprochene, sich eigenbestimmende Selbstverwirklichung. Nur die Tilgung der Ermächtigung zum Sein in Gen 1 («Es werde» – «und es wurde») schien dem zeitgenössischen Verlangen nach autogenen Werdeprozessen menschlichen Lebens gerecht zu werden. Die wahre Natur, zumal die des Menschen, sollte die in sich selbst begründete sein. Der dem Begriff «Natur» zugrunde liegende, lebensstiftende Geburtsvorgang (*nasci* – *natus*) eines schöpferischen Ins-Dasein-Bringens musste dem widersprechen. Sich selbst begründendes Leben erschien als Bedingung für seine unbegrenzte Entfaltungsmöglichkeit.

Was ist aus dieser in ihre eigene Zuständigkeit und Gesetzmäßigkeit entlassenen Natur geworden? Ihre radikale Autonomie, abgekoppelt von dem, ja – sich gegen den sie begründenden und bewahrenden Ursprung kehrend, wendet sich gegen sie selber. Das sich ihr ausschließlich verdankende Lebewesen Mensch hat Grade der Naturbeherrschung erreicht, die sie auf das Höchste gefährden. In der Entwicklung des Beherrschbaren werden Machbarkeitsstufen erreicht, die das Naturgegebene und Naturgemäße menschlichen Lebens aushebeln. Das Leben selber droht zum Kalkül des Machbaren und des von seiner Natur her Unnatürlichen, Veränder- und Verfügbaren zu werden. Evolutionistisches Denken hat die Natur, zumal die des Menschen, in eine widersprüchliche Eigengesetzlichkeit entlassen. Nunmehr wendet sich dieses Denken in der gegenwärtigen Phase seiner Entwicklung gegen die in Anspruch genommene Autonomie der Natur. Das so machbar Gewordene beherrscht und unterwirft sich die autonom gewordene Natur.

Ein eigentümlicher *circulus vitiosus* schließt sich: Das Leben und die Natur ohne die erste Person des dreieinigen Gottes wird zum Opfer ihrer dem Menschen ausgelieferten eigenen Gesetzmäßigkeiten.

2. Ausschau nach dem kosmischen Geheimnis

Die Reduktion der Schöpfungswirklichkeit auf die ihr eigenen Entwicklungsgesetze hat die Frage nach ihrem größeren und verborgenen Zusammenhang nicht zum Schweigen gebracht.

Auch dort, wo der Zugang zum offenbarten Geheimnis der Schöpfung verschüttet zu sein scheint, meldet sich der Mensch als der nach einer umfassenderen Wirklichkeit Ausschau Haltende. Er vermag das seiner Natur «Gemäße» in sich als Suchender nicht zum Verstummen zu bringen. Es ist die Ausschau nach dem, was sich in Erwartung eigengesetzlicher Entwicklungsmöglichkeiten im Blick auf den Menschen und seine Welt nicht erschöpft. Bei aller Faszination durch anscheinend grenzenlose Bereiche des Veränderbaren, nicht nur seiner Umwelt, sondern auch seiner eigenen «Natur», macht sein Fragen an den vorläufigen Grenzen des noch Machbaren nicht halt. Er ahnt sehr wohl, dass es größere Zusammenhänge gibt, die sich in seinem sich selbst bestimmenden Verhalten nicht unterbringen lassen. Das Vertrauen in die realisierbaren Entwicklungen wird wiederum eingeholt von dem nicht zu unterdrückenden Verlangen, das Auge im Offenkundigen nicht beharren zu lassen. Sein Denken und Trachten verweist ihn in Dimensionen, die in der sich selbst erklärenden und sinnstiftenden Wirklichkeit nicht aufgehen.

Viele befinden sich darum heute in einer Art gegenläufigen Bewegung. Ihre Suche nach dem diese entlarvte Wirklichkeit übersteigenden, verborgenen und geheimnisvollen Zusammenhang verbinden sie mit dem Begriff des «Kosmischen». Der Kosmos als das je Größere, als das, was unseren rationalisierten, entwicklungseuphorischen Horizont im Blick auf die Welt und auf uns selbst nicht nur weitert, sondern erhellen, ja – verklären soll. Dabei geht es nicht nur darum, neue Informationsquellen darüber zu erschließen, was diese Welt und uns mit ihr im Innersten zusammenhält. Von der Ausschau ins kosmische Geheimnis versprechen sich die Menschen Zugang zu den heilenden Quellen in einer zum Gefängnis gewordenen abgespaltenen, a-kosmischen Welt des technisch Machbaren. Darum wird diese Ausschau ins Kosmische begleitet von jubelnden Fanfarenstößen. Sie künden vom Gefühl wiedergewonnener Freiheit und Unabhängigkeit von sklavischer Unterwerfung unter die Gesetze des Lebens in einer manipulierten, ihren eigenen Gesetzen gehorchenden «Welt» und ihrer Menschen. Der Kosmos soll zur neuen universalen Heimat des Menschen werden. Das Haus, in dem

er wohnt, muss unendlich größer, umfassender und darum bergender sein als dasjenige, in dem sich der «moderne» Mensch mit seinem Oberflächenblick aufzuhalten begnügt. Haus, Heimat – das soll der immer noch größere *oikos* sein. Das Wissen darum und sein Entdecken wird zu einer Art umfassender, kosmischer «Ökologie». Die Sehnsucht nach dieser neuen kosmischen Beheimatung erfährt eine quasi-religiöse Erfüllung. «Letztlich ist tief ökologisches Bewusstsein spirituelles oder religiöses Bewusstsein. Wenn religiöses Bewusstsein verstanden wird als ein Bewusstseinszustand, in dem sich der individuelle Mensch mit dem ganzen Kosmos verbunden fühlt, dann wird es klar, dass tief ökologisches Bewusstsein wahrhaft religiös oder spirituell ist.»²

Verbundenheit mit dem ganzen Kosmos aber soll auch die Defizite unserer zwischenmenschlichen Beziehungen ausgleichen: Der Kosmos als die Quelle, die Kräfte der Heilung für die erkrankte Natur einer in die a-kosmische Diesseitigkeit verfallenen Menschheit verspricht. Eine neue Ethik des spontanen kosmischen Verhaltens soll an die Stelle der alten bürgerlichen Moral mit ihren gesetzlichen Verhaltenskodizes treten. Der kosmischen Einung werden heilsstiftende, «soteriologische» Qualitäten zuerkannt.

Es ist die kosmische «Welt», die den neuen Menschen aus sich heraussetzt – jenseits der alten Abhängigkeiten in einer verwalteten und zweckten Welt. Von einem «Wandel der Wertsysteme» ist in diesem Zusammenhang die Rede. Der Mensch entdeckt sich in dieser Heilszuwendung zur Natur in einer vernetzten Solidarität mit allem Seienden, die ihn den «inneren Wert jedes Lebewesens erkennen lässt». Ihm jedoch ziemt die Demuthaltung eines in das größere Ganze integrierten Naturwesens.

Dieser neuen naturgegebenen «Soteriologie» entspricht eine den Menschen entmündigende Anthropologie. Der Mensch wird zu «eine(r) bestimmten Faser in dem reichhaltigen Gewebe der lebenden Natur». Solcher «Paradigmenwechsel» im Namen einer kosmischen Erlösung ist radikal. Die dem Menschen von seinem Schöpfer zugesprochene Würde und sein Auftrag für Pflege und Erhalt des Geschaffenen (Gen 2,15) erscheinen jetzt als Ausdruck eines Herrschaftsanspruches, der einem angemäßen Anthropozentrismus entspringt. Mit dem Glauben an den Schöpfer – längst isoliert von seiner Gegenwart im menschengewordenen Sohn – verschwindet auch die Einzigartigkeit des Menschen. Gottesebenbildlichkeit als Gabe und Forderung an den Menschen wird in solcher kosmischen Sicht zu einem störenden Element. Es muss der natur-immanenten Allmacht des integrierenden kosmischen Netzwerkes unterworfen werden.

Wir brauchen hier im einzelnen die Hoffnungshorizonte nicht abzuschreiben, die mit diesen «radikal neuen ethischen und metaphysischen Prinzipien»³ eröffnet werden sollen. Eine allmächtige, allwirkende Natur wird zum Ver-

heißungsträger für Menschen mit neuen Qualitäten: Selbstlos und gemeinschaftsfähig, friedfertig und tolerant. Stifter dieser «Neugeburt» des Menschen aber ist «ein (sich) selbstorganisierendes System», in dem alle «Ordnung ... vom System selbst bestimmt wird.» Mit der Absage an den Schöpfungsglauben wird der Mensch zu einem systemgesteuerten Integral natur-immanenter Prozesse. Hier aber liegt der Widerspruch zu den Wertverwirklichungen, die sich damit verbinden. Es sind entlehene Werte und Qualitäten, die sich keineswegs aus solcher naturhaften Vernetzung ergeben. Sie entspringen vielmehr einer Entsprechung des Menschen zu seinem göttlichen Ursprung. Sie sind nicht Produkte eines sich selbst steuernden Naturmechanismus, der das Heil des Menschen in fortschreitender Eigenentwicklung aus sich heraussetzt. Durch sie wird nicht die Würde personaler Existenz begründet. Sie allein bildet die Voraussetzung für den «Neuen Menschen» als Nächster, als Liebender, als versöhnt Versöhnenden und damit für den der Gemeinschaft Fähigen. Das wahrhaft Neue bleibt darum die Erneuerung der *imago Dei* durch den Sohn. Sie ist nicht zu ersetzen durch eine sich entwickelnde kosmische *similitudo naturalis*. Sie ergibt sich nicht schon aus einer kosmischen Schau. Sie ist nicht Erkenntnisgewinn aus einer «neuen Theorie der Erkenntnis ... lebender, selbstorganisierender Systeme».

Dennoch – diese Theorie der sich selbst und damit die Selbstbestimmung des Menschen erfüllenden natürlichen Systeme sucht nach einer sie begründenden «Ganzheit». Sie gibt sich nicht zufrieden mit der geforderten Selbstevidenz im Prozess des Erkennens. In der Aussage, dass das neue ökologische Bewusstsein «wahrhaft religiös und spirituell» sein will, meldet sich vernehmlich die Sehnsucht nach einer metaphysischen Begründung. Es genügt ihr nicht, die Antwort auf den alten Weckruf *gnoti s'auton* (Mensch – erkenne dich selbst!) zur Aufforderung zu erweitern: *gnoti ton kosmon* (durchschaue die Welt!). Erkenntnis will begründete Erkenntnis sein. Darum fordert diese kosmische Heilsschau die «zentrale Einsicht dieser neuen Theorie», nämlich «die Gleichsetzung von Geistprozess ... mit dem Prozess des Lebens selbst».⁴ Joseph Kardinal Ratzinger (jetzt Benedikt XVI.) hat diese «Überwindung des Subjekts ... in der ekstatischen Rückkehr in den kosmischen Reigen» mit der Gnosis verglichen: «Ähnlich wie die antike Gnosis weiß sich dieser Weg in völligem Einklang mit allem, was uns Wissenschaft lehrt, und beansprucht, wissenschaftliche Erkenntnis aller Art (Biologie, Psychologie, Soziologie, Physik) auszuwerten. Zugleich aber bietet er auf diesem Hintergrund ein durchaus antirationalistisches Modell von Religion, eine moderne «Mystik» an: ... Religion bedeutet das Einschwingen meines Ich ins kosmische Ganze.» Mit dem Anspruch, «den Weg zum Geheimnis der Wirklichkeit» und in die «Fülle der kosmischen Wirklichkeit» zu weisen, verbindet sich eine «Erlösung», die «in der Ent-

schränkung des Ich, im Eintauchen in die Fülle des Lebendigen, in der Heimkehr ins All» liegt.⁵

3. Sinnsuche im Lichte östlicher Weisheit

Der «Prozess des Lebens», der zugleich ein Prozess des Geistes sein soll, verlangt nach einem den natürlichen Entwicklungsprozess «überschreitenden» sinngebenden Zusammenhang.

Er fordert eine «Transzendenz», die auch den kosmischen Entwicklungsabläufen, denen menschliches Leben integriert werden soll, ihre innere, «höhere» Notwendigkeit verleiht. Wo aber wird sie gesucht, wenn die Entwicklung nicht mehr aus der Hand des Schöpfers ihren Anfang genommen hat und in seiner Obhut ihren Verlauf nimmt? Die *self-fulfilling evolution* fordert ihre Selbsttranszendenz.

In dieser Geisteslage richten viele heute ihr Auge auf die in den Religionen des Ostens sich anbietende Orientierung. In deren Geschichte haben die Menschen immer schon jenseits des indischen Götterhimmels nach einem den Kosmos bewegenden Prinzip gesucht, ein Prinzip, das auch die Götter Indiens mit einschließt. Es ist jene innere Schau, in der sich der «Geist» als Prozessteilnehmer in einer unendlichen Entfaltung einer vergöttlichten Wirklichkeit sieht.

Im «Geiste» tiefer innerer Vereinigung mit dem immer schon göttlichen Kosmos enthüllt sich das Geheimnis des Seins. Dieses Geheimnis liegt für den indischen Menschen in dem alles Sein durchwirkenden göttlichen *brahman*. Um dieses in den Täuschungen dieser verstellten Wirklichkeit zu entdecken, muss sich das Auge einem neuen Tiefenblick öffnen. Um den inneren «Geist» aller Entwicklung zu schauen, bedarf es der eigenen Innenschau. Die Enträtselung der bestehenden Wirklichkeit vollzieht sich für den indischen Menschen in der Erkenntnis ihrer wesentlichen Unwirklichkeit. Wirklich ist das allein Unveränderliche, das in sich ruhende göttliche *brahman*. Darum kommt der Mensch selber erst zu Ruhe und Frieden, wenn er zu diesem inneren Mittelpunkt alles sich entwickelnden Geschehens durchdringt und dort seine *brahman*-hafte «Identität» wahrnimmt. Solcher Einsicht in das verborgene Ganze schreibt der Erleuchtete Erlösungsfunktion zu. Sie wird befördert durch die in diesem Leben erlittenen Abhängigkeiten und Schicksale. Darum richtet sich die Hoffnung nicht auf Möglichkeiten, die eine kosmische Entwicklung für den Menschen und für seine Gesellschaft eröffnet. Hier bleiben die Erwartungen ambivalent.

Richtung und Verlauf aller Entwicklung folgen den ihr innewohnenden eigenen Gesetzen. «Anfang» und «Ende» sind in die sich ablösenden periodischen Entwicklungen von Kosmos, Welt und Menschheit einbezogen. Weltuntergänge und neue Weltentstehungen wiederholen sich in unend-

lichen Abfolgen. Nach Dauer und Qualität sind sie unterschieden. Sie sind kosmisch verfügbares Schicksal. Diese entwicklungsgesetzlich festliegende Weltzeitalterfolge gewinnt im unendlich wirkenden *brahman* ihre anonyme «Transzendenz». Ihre Verlaufsauer ist nach Maßstäben menschlicher Chronologie nicht mehr bemessbar. Die nach Götter- und Brahma-»Jahren« zählenden Entwicklungsabläufe entziehen sich jeder geläufigen Zeitvorstellung. Zu ihrer Veranschaulichung hat man sich eines Vergleiches bedient. Allein der Verlauf eines sog. Brahma-Jahres käme der Zeitdauer gleich, derer es bedürfte, um einen aus Erz bestehenden Dreitausender unserer Bergwelt dadurch abzutragen, dass einmal jährlich ein Seidentuch über seinen Gipfel gezogen wird.

Die Geschichte der Menschheit wird darin zu einer unendlichen Folge von «Momentaufnahmen». Ihr letzter, in ihrem *brahman*-gemäßen Verlauf selbst liegender Sinn, erfüllt sich darin, dass sie in der unendlichen Dauer ihrer Wiederholungen aufgeht. Diesem anfang- und endlosen kosmischen «Stirb und Werde» entspricht das Schicksal der einzelnen Menschen. Es ist «geborgen» in den jeweiligen vorprogrammierten kosmischen Zuständen. Hier findet es sich selber als Endprodukt einer unendlichen Kette vorangegangener Existenzformen. Die Entwicklungsmöglichkeiten in dieser un-absehbaren Folge von «Wiedergeburten» sind unbegrenzt. Sie umfassen alle Ebenen des Seins. Zu ihnen gehören seine anorganischen Stufen so gut wie die Sphären der Götter und Dämonen.

Der sich erneuernde Kosmos der ewigen Wiederkehr kennt keine Zufälligkeiten. Er entfaltet sich in seiner ihm eigenen Evolutionsgesetzlichkeit von Ursachen und Wirkungen. Auch das dem einzelnen Menschen widerfahrende Schicksal ist «verdientes» Schicksal. Es ist Produkt und Folge vieler seiner vorangegangenen Existenzen. Es steht zudem unter dem «Oberlicht» eines kosmischen Gesamtzustandes, der einem jeweiligen Weltzeitalter entspricht.

In diesem Horizont kosmisch schicksalhafter Zwangsläufigkeiten gewinnen die Religionen des Ostens ihre eigene «transzendente» Bedeutung. Sie weisen Wege des Überwindens dieser Scheinwelt und ihrer kosmisch verfügbaren Verfassung. Dabei sehen wir von den theistischen religiösen Traditionen der indischen Götterwelt einmal ab. Mit ihren vielfältigen Kulturen und Götternamen machen sie einen wesentlichen Teil hinduistischer Frömmigkeit aus. Im Reichtum ihrer Riten, in ihren sakralen Festen, Wallfahrten und im Tempeldienst begegnet uns der Mensch in seinem kreatürlichen Verhalten. In seinen unterschiedlichsten Zuwendungen zum «Heiligen» bleibt er ein die Hilfe Suchender, Büssender und Dankender.

Die Religionen Indiens aber haben neben diesem *main-stream* hinduistischen Frömmigkeitspraktiken eigene «transzendente» Wege entwickelt. Es sind Methoden des individuellen Ausstiegs aus der kosmischen Scheinwelt

und Einstiege in die verborgene göttliche Wirklichkeit des Menschen selbst. Mit Hilfe der uralten yogischen Methoden will individuelles Sein in der verborgenen Alleinheit im Kosmos (*brahman*) aufgehen. Das eigene begrenzte und erlittene Schicksal zu überwinden, verlangt diesen Auflösungsprozess ins kosmische Ganze. Weil es sich um Prozesse handelt, bietet sich die Metapher eines zu gehenden Weges an.

Im Buddhismus wird dieser Begriff zum zentralen Inhalt der neuen Botschaft. Den traditionellen yogischen Systemen Indiens entwachsen, weist hier der «Erleuchtete» (Buddha) den neuen achtfachen Weg. Auf ihm geht es nicht mehr nur um die Integration des menschlichen Selbst ins kosmische Sein. Sein fernes, auch in zukünftigen Wiedergeburten kaum zu erreichendes Ziel ist die Aufhebung der zeitlichen Existenz ins zeitlose Nichts (*nirvana*).

Mit diesen Wegmodellen verbindet sich die Vorstellung einer fortlaufenden, unabgeschlossenen «Entwicklung». Den kosmologischen Abläufen entsprechend sprengen sie die Grenzen menschlicher Existenzen und Lebenszeiten.

Darum ist es eine doppelte Antwort, die die Wege östlicher Spiritualität dem Menschen geben. Es geht um mystische Versenkung in die Tiefe des Selbst und es geht um eine Befreiung von den erlittenen Folgen der kosmischen Abhängigkeit in neuen Wiedergeburten. Die Wege dazu sind verschieden. Auf ihnen trachtet der Mensch danach, sich den Bedingungen seiner jetzigen und auch der zukünftigen Existenzen zu entziehen. Er sucht die verborgene Mitte, das kosmische Geheimnis, an dem er unsichtbar und widersprüchlich immer schon selber teilhat. In dieser Mitte des Rades unendlicher Wandlungen und Bewegungen sucht er die Ruhe und die Freiheit von allen Daseinszwängen. In diese zentrale göttliche Mitte des kosmischen Ganzen will er eindringen. Hier wird er selber *brahma*-haft und damit göttlich.

Moderne Deuter dieser östlichen Einheitsmystik bringen sie in einen Zusammenhang mit westlichen Evolutionstheorien. Dazu werden die wesentlichen Teile des abendländischen Menschenbildes übernommen und mit der Kosmologie Indiens verbunden. Der yogische Weg wird entsprechend der kosmischen Evolution als fortschreitender Prozess menschlicher Selbstvervollkommenung erklärt. Das markanteste Beispiel für diese in die westliche Anthropologie übertragene Evolutionstheorie ist Sri Aurobindos «Transzendente Meditation». Das Ziel dieser auf das Individuum bezogenen Entwicklung liegt darin, dass es sich «befreit von allen Schranken und Banden». Es geht um «Vollendung und Fülle». Der Mensch selber ist es, der kontinuierlich «das menschliche Leben seiner Vollendung entgegenführen kann». Mit Hilfe der Evolutionstheorie wird der altindischen Yogapraxis eine neue Bedeutung zugelegt.⁶ Sie soll dem Entwicklungsgedanken des sich selbst ver-

wirklichenden autonomen modernen Menschen entsprechen. «Zu sein und im wahren Sinne zu sein, das ist das Ziel, das die Natur mit uns hat. ... Seiner selbst ganz und integral und aller Wahrheit des eigenen Selbst bewusst zu werden, das ist die notwendige Bedingung, seine Existenz wirklich zu besitzen.»⁷

Die Evolutionstheorie ist damit zur Begründung der Selbstentwicklung des Menschen geworden. Der Geist des Ostens nimmt sich ihrer an, um seinen Anspruch an den autonom sich verstehenden westlichen Menschen geltend zu machen. Dieser Mensch soll den in ihm ruhenden, kosmischen Gleichklang zum Schwingen bringen. Integration in das verborgene kosmische Ganze wird zum Ideal einer sich naturhaft entwickelnden Persönlichkeit.⁸

4. *Christus und der Kosmos*

Ein Blick in das Neue Testament zeigt uns ein anderes Verhältnis des Menschen zum Kosmos. Wir ersparen uns hier die reiche Geschichte, die diesem Begriff im Griechentum seine wachsende und unterschiedliche Bedeutung verliehen hat. Ursprünglich bezeichnet er das kunstvoll Hergestellte und in seiner Formgebung Gelungene. Kosmos – das ist im umfassendem Sinne die Weltordnung, das Weltsystem, das auch den Himmel umfasst. Es ist die Formel für das Gesamtkonzept von Wirklichkeit, «kraft deren *kosmos* zu einem der wichtigsten Termini der griechischen Philosophie geworden ist, von hoher Bedeutung nicht nur für die allgemeine Geistesgeschichte, sondern auch für die Religionsgeschichte des Altertums.»⁹ Das Judentum nimmt diesen Begriff in seiner griechischen Übersetzung (Septuaginta) des hebräischen Kanons auf, macht ihn sozusagen bibelfähig. Der griechisch sprechende Teil des Judentums tritt damit in den Dialog mit der antiken Geisteswelt ein und gewinnt damit einen im hebräischen unbekannten universalen Begriff für das Weltall.

Das Christusereignis stellt in Bezug auf das Kosmos-Verständnis die entscheidende Wende dar. Wo immer wir es im neutestamentlichen Schrifttum mit «Welt» zu tun haben, stoßen wir im griechischen Text auf den Begriff *kosmos*. In den johanneischen Schriften findet er sich über 100 mal, in den paulinischen Briefen 46 mal, aber auch in den drei ersten Evangelien (einschließlich Parallelen 15 mal) und in der übrigen neutestamentlichen Briefliteratur (18 mal). Allein diese Statistik zeigt, welche Bedeutung diesem gefüllten Universalbegriff zur Auslegung des für das Schicksal von Mensch und Welt zentralen Ereignisses – Gott in Christus – zukommt.

Der universale, allumfassende kosmische Horizont erfährt einen neuen Deutungsrahmen. Die Welterklärungsmodelle, die in der langen Geschichte des Begriffs von Bedeutung waren, treten jetzt völlig zurück. An Stelle von

Kosmologien tritt jetzt die Stiftung des Heiles für die Menschen und ihre Welt. Es lässt sich nicht länger irgendwelchen immanenten kosmischen Verlaufstheorien entnehmen. Mythisch hatte einst Plato die griechische Vorstellung von einem göttlichen und daher ewigen Kosmos mit der Götterwelt in Einklang zu bringen versucht. «Gott in Welt» wird jetzt zum zentralen Schlüssel und damit das Ende der Enträtselungen des Rätsels «Kosmos». «Der Logos erschien nicht nur als mathematische Vernunft auf dem Grund aller Dinge, sondern als schöpferische Liebe bis zu dem Punkt, dass er Mit-Leiden mit dem Geschöpf wird. Der kosmische Aspekt der Religion, die den Schöpfer in der Macht des Seins verehrt, und ihr existentieller Aspekt, die Erlösungsfrage, traten ineinander und wurden ein Einziges».¹⁰

Aus dem in Jesus Christus gestifteten Heilsereignis leitet das Neue Testament seine Beziehungen zur Welt i.S. von *kosmos* ab. «Wir haben gesehen und bezeugen, dass der Vater den Sohn als Retter des Kosmos gesandt hat» (1 Joh 4,14). An seiner Mission also erweist sich, wie es um diese Welt steht. Sie steht von nun an im Deutungsmittelpunkt. «Das Verständnis des *kosmos* hängt ... davon ab, ob man von dem *sotär tou kosmou* – dem Erretter dieses Kosmos – (Joh 4,42; 1 Joh 4,14) weiß».¹¹ Schöpfung – Erlösung – Vollen- dung – dieser Zusammenhang gibt jetzt dem aus seiner Eigenentwicklung deutbaren kosmischen Verlauf seine zeitliche Dimension. Gotteserkenntnis aus den Werken seiner Schöpfung – das hatte der Apostel schon als natürliche Erkenntnis im Brief an die Christen in Rom vorausgesetzt. Aber erst in der Perspektive des Erlösungsgeschehens enthüllt sich das Wesen dieser Welt. Hier gewinnt das Auge seinen Klarblick, zeigt sich die wahre Verfassung von Welt und Mensch. Nur in dieser ihrer Beziehung zu einander lässt sich der Zustand der Welt realistisch ausmachen. Nicht defizitäre Entwicklungsstadien verweisen auf behebbare Mangelsituationen. Das Christusgeschehen zeigt die Notwendigkeit einer grundlegenden Therapie. Dieser Kosmos und der Mensch in ihm ist von Grund auf «therapiebedürftig»: Die gesamte Kreatur sehnt sich nach solcher Erlösung (Röm 8, 19). Vom versöhnenden und heilenden Christusgeschehen her wird deutlich, wessen Mensch und Kosmos eigentlich bedürfen. Sie haben «den Retter des Kosmos gekreuzigt». Dieser Tatbeweis offenbart den Zustand, in dem sich Welt und Menschheit befinden. Dies nicht zu erkennen bedeutet für den Apostel Paulus, der «Weisheit des Kosmos» verfallen zu sein, statt «Gottes Weisheit» in der Sendung des Sohnes wahrzunehmen.

Dieses freilich setzt voraus, dass in ihm derjenige erschienen ist und erkannt wird, der Mitbegründer von Anfang an ist.¹² Darum kann der eingeborene Sohn seinen Vater bitten: «Verherrliche mich bei Dir mit der Herrlichkeit (*doxa*), die ich vor diesem Kosmos bei Dir schon hatte» (Joh 17,5). Heil muss Heilung aus dem Ursprung sein. Darum ist der Mensch schon vor der Grundlegung dieses Kosmos – *pro kataboläs* – (Eph 1,4) in

ihm zum Heil bestimmt. Andernfalls bliebe alles, der Verfassung dieses Äons entsprechend, ein vergängliches Zwischenstadium.

Die neutestamentlichen Christusbekenntnisse, die diesem Zusammenhang gelten, haben darum «kosmische» Ausmaße: Die markantesten von ihnen finden sich in den Briefen an die Epheser und an die Kolosser. Papst Benedikt XVI. hat in seiner Generalaudienz am 7. September 2005 den Hymnus in Kol 1,13–20 auf Christus, den «Erstgeborene(n) der ganzen Schöpfung» ausgelegt: «Christus ist das Prinzip des Zusammenhalts (in ihm hat alles Bestand), der Mittler («durch ihn») und die endgültige Bestimmung, der die ganze Schöpfung zustrebt.» ... «Er ist die Fülle der Gottheit, die in das Universum und in die Menschheit ausstrahlt, und die Quelle des Friedens, der Einheit und der vollen Harmonie.»¹³

Von dem Mensch gewordenen Gott aus enthüllt sich das kosmische Geheimnis. Hier erfüllt sich seine Bestimmung und seine Finalität. Darum ist der Mensch keinem anonymen, weltimmanenten Prozessverlauf ausgeliefert. Seine Anfänge bleiben nicht im Dunkeln und seine Vollendung ist kein evolutionärer Automatismus. Hier kommt bergendes, orientierendes Walten des namhaft gewordenen Gottes in die kosmischen Zwangsschicksale. Es gibt ein Woher, ein Wohin und ein Wozu. Worin liegt «das Geheimnis seines göttlichen Willens», das er sich «zu seiner Anordnung (*oikonomia*) der Fülle der Zeiten vorgenommen hat» (Eph 1,9–10)? Und jetzt gipfelt das Neue Testament seine Botschaft noch einmal auf. Das All soll in Christus gesammelt seine Erfüllung finden¹⁴; *ta panta* – das meint alles, was mit den Bezeichnungen «Himmel» und «Erde» zusammengefasst wird (*ta panta en to Christo, ta en tois ouranois kai ta epi tās gās* – V. 10). Es ist der erneuerte Kosmos. Er ist nicht mehr den Eigengesetzlichkeiten dieses vergänglichen Äons ausgeliefert. Der Glaube schaut durch sie hindurch. Er entdeckt schon die Spuren seiner Verwandlung. Teilhard de Chardin nannte es eine Christifizierung des Kosmos.¹⁵ Wir begnügen uns, dem nachzuspüren, indem wir in der Christologie die Kosmologie mit anzudenken versuchen.

ANMERKUNGEN

¹ Ein jüngster zusammenfassender Bericht der in den USA z. Zt. geführten Diskussion unter dem Titel «Scientists Confront Taboo of Mixing God and Science» in: New York Times vom 29.8.2005, S. 1, 4 u. 5.

² Fritjof Capra: Die neue Sicht der Dinge. In: Horst Bürkle (Hg.): New Age. Kritische Fragen an eine verlockende Bewegung. Schriften der Katholischen Akademie in Bayern. Hg. von Franz Henrich. Band 127, Düsseldorf 1988, S. 12.

³ F. Capra, a.a.O., S. 24: «... die Erfahrung unserer Verbundenheit mit dem Kosmos, mit der ganzen lebenden Welt wiedererlangen. Diese *religio*, dieses Wiederverbinden, ist das tiefste Anliegen des neuen ganzheitlichen ökologischen Denkens.»

⁴ F. Capra, a.a.O., S. 21.

⁵ Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen. Freiburg 2003, S. 103.

⁶ «Es ist vollkommen gleichgültig, ob dieser Yoga, sein Ziel und seine Methode als neu akzeptiert werden oder nicht. ... Ich habe ... betont, dass eine bloße Wiederholung des Zieles und der Gesamtidee des alten Yoga in meinen Augen nicht ausreiche, dass ich etwas zu Erreichendes vor sie hinstelle, das zuvor noch nicht erreicht worden ist und noch nicht als Ziel klar erfasst war, obwohl dieses zu Erreichende ein natürliches, aber gleichwohl noch verborgenes Ergebnis aller früheren geistigen Bemühungen ist» (Sri Aurobindo in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Dargestellt von Otto Wolf, Hamburg 1967, S. 101).

⁷ a.a.O., S. 100.

⁸ Unter diesem Aspekt sind auch Versuche zu sehen, die Einheitserfahrung mit dem gesamten All als eine überkonfessionelle, die verschiedenen Religionen einende, zukünftige Einheit zu postulieren. «Wir stehen an der Schwelle einer neuen Ebene. Wir nennen sie kosmisches oder transpersonales Bewusstsein. Jean Gebser nannte diese Ebene aperspektivisches Bewusstsein, Aurobindo spricht vom integralen Bewusstsein, die Mystik nennt sie Unio Mystica, Eckhart Gottheit, Zen spricht von Satori, im Yoga heißt sie Samadhi» (Williges Jäger: Suche nach Wahrheit. Wege – Hoffnungen – Lösungen. Petersberg 1999, S. 57).

⁹ Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT), hg. v. Gerhard Kittel, Art. *kosmos* (Sasse), Bd. III, S. 869.

¹⁰ Joseph Kardinal Ratzinger (Benedikt XVI.): a.a.O., S. 147.

¹¹ ThWNT., S. 892.

¹² Synode von Rom (382) – «Tomus Damasii»: «... dass der Vater alles durch den Sohn und den Heiligen Geist gemacht hat, d.h. das Sichtbare und das Unsichtbare ...» (Denzinger, 37. Aufl. 1991, 171). Synode von Toledo (625–633): «... der Sohn Gottes und Schöpfer von allem ...» (a.a.O., 485). – 2. Vatikan. Konzil – Konst. «Lumen gentium» (1962–65): «... und in ihm (Christus) ist alles geschaffen. Er ist vor allem, und alles hat in ihm Bestand» (a.a.O., 4114).

¹³ L'Osservatore Romano (Wochenausgabe in dt. Sprache) v. 16. September 2005.

¹⁴ «Das *anakephalaïosasthai* des Alls in Christus ist dies, dass Gott dem All in Christus ein übergeordnetes Haupt gibt, unter dem es geeint und aufgerichtet wird. Da Christus das Haupt des Alls wird, indem er zugleich das Haupt der Kirche wird und durch sie, seinen Leib oder sein Pleroma, das All in sein Pleroma einholt» (Heinrich Schlier: Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar. Düsseldorf 1963, S. 65).

¹⁵ «Als Prinzip universeller Lebenskraft hat Christus, indem er als Mensch unter Menschen erstanden ist, seine Stellung eingenommen Durch eine immerwährende Aktion von Kommunion und Sublimation sammelt er die gesamte Seelenkraft der Erde in sich. Und wenn er so alles versammelt und alles umgeformt hat, wird seine letzte Tat die Rückkehr zu dem göttlichen Herd sein, den er nie verlassen hat, und er wird sich mit dem von ihm Errungenen wieder auf sich selbst zurückziehen. Und dann, sagt uns der heilige Paulus, «wird es nur Gott geben, alles in allem.» (Pierre Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos. München 1959, S. 290.)

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · DRESDEN

«SOHN DER ERDE»: TEILHARD DE CHARDIN

*Dem Andenken an
Ida Friederike Görres (1901-1971)
und ihr letztes Werk*

1. Erschütterung des menschlichen Selbstverständnisses und Suche nach einer neuen Anthropologie

Das Selbstverständnis des modernen Menschen seit Beginn des 20. Jahrhunderts war durch drei berühmte «Kränkungen» erschüttert: durch seine astronomische Entfernung aus der Mitte des Weltalls als Folge der Heliozentrik (Kopernikus und Kepler); durch seine biologische Absetzung als Krone der Schöpfung als Folge der Evolutionslehre (Darwin) («Was ist der Affe dem Menschen? Ein Spott oder eine schmerzliche Scham?», fragte Nietzsche); und durch die Entthronung der menschlichen Autonomie aufgrund der Tiefenpsychologie (Freud): statt den Herrn im Haus anzuerkennen, führten die unbewußten Triebe des Menschen ein undurchschautes Eigenleben. Zu diesem Szenario ließen sich auch noch hinzufügen Feuerbachs Umwandlung der Theologie in Anthropologie, verstärkt durch Nietzsches Ausrufung des Todes Gottes und durch die gesellschaftliche Bearbeitung des Leidens bei Marx. So war auch Religion, verstanden als Lösung des Unbearbeitbaren und als Kompensation menschlichen Versagens, «hinweggerklärt». Zudem wurde der Erste Weltkrieg als schauerlicher Zusammenbruch der bisherigen europäischen Hochkultur erlebt; Teilhard ist auch ein Sohn dieser Apokalypse.

In dieser Phase des Entsetzens über sich selbst und des Entsetztwerdens aus den bisherigen Domänen und Überzeugungen entstand in Deutschland eine philosophische Anthropologie, die an die drei großen Namen Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen geknüpft ist. Sie versuchten, die neuen Erkenntnisse aus dem Tierreich und der naturwissenschaftlich gelesenen Psyche einzuarbeiten in eine umfassende, empirisch gestützte

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, Jahrgang 1945, lehrt Religionsphilosophie an der Technischen Universität Dresden. Sie ist Mitherausgeberin dieser Zeitschrift.

Theorie des Menschseins. Insbesondere Max Scheler (1874–1928) erhob mit seinem letzten großen Werk *Die Stellung des Menschen im Kosmos* von 1928 den Anspruch, eine neue «Grundwissenschaft vom Wesen und Aufbau des Menschen» zu entfalten. Dies sollte geschehen vor dem zeitgenössischen Defizit: «So besitzen wir denn eine naturwissenschaftliche, eine philosophische und eine theologische Anthropologie – eine einheitliche Idee vom Menschen aber besitzen wir nicht.»¹

Eben diese einheitliche Idee, die alle drei methodischen Disziplinen verklammerte, versuchte Teilhard de Chardin zu gewinnen. «Verworren erkannte ich, daß die Vielzahl der Evolutionen, die uns die Welt zu zerteilen scheint, im Grunde der Vollzug ein und desselben Mysteriums ist; und dieser erspähte Schimmer ließ, ich weiß nicht weshalb, meine Seele in ihren Tiefen erzittern. Doch allzusehr gewohnt, die Ebenen und Kategorien zu trennen, verlor ich mich in dem für meinen novizenhaften Geist noch neuen Schauspiel eines Kosmos, in dem das Göttliche, der Geist und die Materie so innig ihre Dimensionen durcheinander mengten.»² Die letztlich gewonnene Zusammenschau des Getrennten zeigt sich in der Aufstellung von Teilhards Grundthesen.

2. Konvergenz zur Einheit: Von der Erde über den Geist zum Herzen

In der späten kleinen Arbeit *Das Herz der Materie* wird das farbige Bild gebraucht: Der Kosmos, insbesondere die Erde, sei «aus der Rotglut der Materie» in den «Goldglanz des Geistes» aufgestiegen und strebe zur «weißen Blendglut des Personalen». Anders: Aus der Materie sei erst Leben, dann Bewußtsein, dann Geist entstanden; die Biosphäre habe die Noosphäre oder Geistsphäre hervorgebracht, welche sich nunmehr in einer letzten Anspannung, einer «Totalisation», auf dem Übergang zum Punkt Omega befinde. Mit diesem Ausdruck ist unverhüllt Christus gemeint, nach der Redeweise der Johannes-Apokalypse vom Alpha und Omega der Gesamtgeschichte (Apk 1,8). Der Mensch sei bereits der entscheidende Überschnitt in die Personalisation des Unpersonalen; Christus werde die «Ultra-Personalisation» einleiten, indem er die Welt als seinen «Leib» annehme. Zu diesem Gedanken leibhafter, christushafter Wandlung des Vorleiblichen, Unorganischen war Teilhard schon 1923 in der *Messe über die Welt* gekommen. In der chinesischen Wüste Ordos, ohne die eucharistischen Gaben von Brot und Wein, hob er gleichsam die gesamte Erde im Wandlungsritus empor – bedeutsamerweise am Fest von Christi Verklärung, dem 6. August, das ihm immer teuer war.³ Diese «universelle Konsekration» (MW 35) bedürfe von Seiten des Menschen nur der «Tiefen einer Seele, die allen Kräften weit geöffnet ist, die in einem Augenblick sich von allen Punkten des Erdballs erheben und zum Geist konvergieren werden.» (MW 13) «Über

alles Leben, das an diesem Tage keimen, wachsen, blühen und reifen wird, sage neu: «Dies ist mein Leib.» – Und über allen Tod, der sich zu zerfressen, zu welken, zu schneiden anschickt, befiehl [...]: Dies ist mein Blut!» (MW 19) «Empfange, Herr, diese totale Hostie, die die von Deiner Anziehung bewegte Schöpfung Dir im neuen Sonnenaufgang darbietet.» (MW 15) Gott ist nicht nur ins Fleisch inkarniert, er ist in die Materie inkarniert: *Christus amictus mundo*, Christus mit der Welt umkleidet. Noch anders: «Christus, Der mit den Mächten umkleidet ist, die die Welt ausweiten [...]» (MW 31)

Evolution ist daher nicht ein schlicht naturgesetzlicher Vorgang, blind-mechanisch; sie ist Ausdruck einer währenden Schöpferkraft, einer beständigen Anfeuerung. Daß Gott dabei als Feuer wirkt, ist ein Urbild Teilhards, das gleich vertieft wird. Da die Evolution bereits die Bewußtwerdung im Menschen erreicht hat, sieht Teilhard in der Gegenwart die Aufgabe des Menschen darin, diesem Bewußtsein alles anzuvertrauen: alles Empfinden, Leiden, Tun. Einzumünden in die große Bewegung müßte heute bewußt geschehen, die Konvergenz müßte durch Hingabe der Wissenden rascher zur Einheit führen, zur Einheit im Omega.

Materie wird Geist, Geist wird Person, Person wird absolute Person Christi – Universum und Christus stürzen gewissermaßen aufeinander zu und ineinander. Teilhard hat verschiedentlich den Vorwurf abgewehrt, er sei Monist oder Pantheist, also Denker eines völligen Zusammenfalls von Gott und Welt. Dennoch räumt er ein, einen fiktiven Freund sprechen lassend: «Ich hatte immer [...] eine natürlich »pantheistische« Seele. Ich verspürte ihre unbezwinglichen, ursprünglichen Bestrebungen; jedoch ohne zu wagen, sie frei zu benutzen, weil ich sie nicht mit meinem Glauben zu vereinbaren verstand.»⁴ Diese Vereinbarung gelingt Teilhard mehr instinktiv als reflexiv, da er die Einheit tatsächlich als Liebeseinheit denkt, als Einheit aus zweien, wenn auch unlöslich aufeinander bezogen. *Esse est uniri*, Sein ist Einswerden. «Oben ist alles nur eins!»⁵ Aber eben eins aus Vielem, nicht eins aus Selbigem.

Mitte, ja sogar Leibesmitte dieses Omega, das in die Umarmung hineinzieht, ist das Herz. Hierin wird die Herz Jesu-Verehrung von Teilhards Mutter Berthe-Adèle, die im Salon ein Gemälde dieses Herzens hängen hatte, fruchtbar und zugleich geweitet, nämlich aus der beiläufig oder sentimental wirkenden Fixierung auf ein Organ geholt. Es ist zugleich ein Beispiel dafür, wie Teilhard alte Elemente einer eher gefühlsmäßigen Tradition mit unerwarteter Bedeutung auflädt, sie mit einer erstaunlichen Sicherheit modernisiert: «Als vor zwei Jahrhunderten in Deiner Kirche sich die klar umrissene Anziehungskraft Deines Herzens bemerkbar zu machen begann, mochte es scheinen, was die Seelen verführte, sei die Entdeckung eines bestimmteren, umschriebeneren Elementes in Dir als Dein Menschsein

selbst. Jetzt aber wird in plötzlicher Umkehr sichtbar, daß Du, Jesus, durch die «Offenbarung» Deines Herzens unserer Liebe vor allem das Mittel geben wolltest, dem zu entkommen, was allzu eng, allzu scharf umrissen, allzu begrenzt an dem Bild war, das wir uns von Dir machten. Im Zentrum Deiner Brust bemerke ich nichts anderes als einen Glutofen; und je mehr ich dieses brennende Feuer ansehe, um so mehr scheint es mir, daß überall um es herum die Umrisse Deines Leibes zerschmelzen, daß sie über alles Maß hinaus größer werden, bis ich in Dir keine anderen Züge mehr erkenne als die Gestalt einer entflammten Welt.» (MW 36f)

3. Terrestre, Sohn der Erde, Zeuge des Feuers

Zwei verhüllte Namen für den Wissenden, der den ungeheuren Vorgang zu entziffern und zu bestehen in der Lage ist, deutet Teilhard in seinen frühen visionären Texten an. Beide unausgesprochenen Namen entstammen dem Alten Testament, jenem Zeugnis von der mitunter gewaltsamen Einwohnung Gottes im Diesseits, in die Israel eingeübt werden mußte. Beide stehen für jenen neuen Menschen des Geistes, der sich den Flammen gefahrvoll nähert, indem er zugleich die Erde in die Flammen mitbringt: der Erzvater Jakob-Israel und der Prophet Elias. In dem kühnen Text *Die geistige Potenz der Materie*, niedergeschrieben am 8. August 1919 in Jersey, erscheint zunächst nur ein einziger, «der Mann», wenig später sogar «Menschensohn» genannt (PM 82). Dieser ging durch eine Wüste, «als die Sache über ihn hereinbrach» (PM 73) – die Herausforderung der Materie zum Kampf. Eingeleitet wird die Kampfansage durch das Motto vom feurigen Wagen und den feurigen Pferden, die Elias in die Himmel forttragen (4 Kön 2,11), und verhüllt wird dieser zum Protagonisten der Erscheinung, des «Orkans» (PM 84). Denn auch das Mantelmotiv aus der alttestamentlichen Erzählung taucht auf, zweimal: als der Mantel abfällt, nämlich «das Gewicht dessen, was falsch, eng, tyrannisch, künstlich, menschlich in der Menschheit ist» (PM 84), und als am Ende der Mantel aus dem emporgerissenen Feuerwagen herabfällt. Im Buch der Könige (4 Kön 2,12) ruft Elisäus: «Mein Vater, mein Vater, der Wagen Israels und sein Fuhrmann!» In der *Geistigen Potenz der Materie* ruft «jemand: «Mein Vater, mein Vater! welch irrer Wind hat ihn fortgerissen!» Und auf dem Boden lag ein Mantel.» (PM 91)

Teilhard ist «jemand», Nachfolger des Elisäus, der das Prophetenamt des Elias übernimmt. Er ist damit aber auch Nachfolger des Jakob, der in dem Text mittelbar aufscheint: als der Kämpfer, der den Kampf mit der Erde – nicht mit Gott! – zu bestehen hat. «Steh auf, Mann Gottes, und spute dich. [...] Wappne deinen Arm, Israel, und kämpfe wagemutig gegen mich!» [...] Der noch zu Boden geworfene Mann zuckte zusammen, als habe man ihm die Sporen gegeben. Mit einem Satz richtete er sich auf, das

Gesicht wider den Sturm. [...] Der Mann hatte die Feindin und Erbbeute gewittert. – Er stemmte seine Füße in den Boden und er begann zu ringen. Er rang zunächst, um nicht mitgerissen zu werden – und dann rang er aus Freude am Ringen, um zu spüren, daß er stark war. Und je mehr er rang, desto mehr spürte er einen Zuwachs an Kraft aus sich hervorgehen.» (PM 77ff) In Elias und Jakob werden Feuer und Erde zusammengebracht. Im Kampf mit der Erde muß ihre Feuernatur herausgeholt werden; denn ihre «Feindlichkeit», ihr Widerstand, das mögliche Böse in ihr rührt gerade davon her, daß sie sich dem Feuer verweigert – oder, genauer, vom Mann (dem Menschen) nicht in ihrer Feuernatur verstanden wird – zurückgeworfen auf ihre angebliche Dunkelheit darin versteinert. Dies ist also der geistige Kampf, die *aventure* des Elias, des Jakob, des Menschensohns, ja und Teilhards: «Wir werden von der hartnäckigen Illusion beherrscht, das Feuer, dieses Seinsprinzip, gehe aus den Tiefen der Erde hervor, und seine Flamme entzünde sich fortschreitend entlang dem leuchtenden Kielwasser des Lebens. Du hast mir, Herr, die Gnade gegeben zu begreifen, daß diese Sicht falsch ist und daß ich sie, um Dich wahrzunehmen, umkehren müsse. [...] Am Anfang stand nicht die Kälte und die Finsternis; am Anfang stand das Feuer. Das ist die Wahrheit.» (MW 17) Diese Sätze leiten das zweite Kapitel der *Messe über die Welt* ein, überschrieben mit *Das Feuer über der Welt*, gefolgt vom dritten Kapitel *Das Feuer in der Welt*. Vom «brennend gewordenen Universum» (MW 29) zum «brennenden Brot» (MW 30), zum «Flammenzentrum des Universums» (MW 32), «Flammenworte» (MW 35) findend – so wird Teilhard, *le Terrestre*, ein zweiter Adam, «von nun an ein Fremdling sein ... er wird unbezwinglich von nun an eine unverständliche Sprache sprechen, er, dem der Herr bestimmt hatte, die Straße des Feuers zu nehmen.»⁶

Wer ist Teilhard? Ein *voyant et mystique*. Nach allem Gesagten ist es offenkundig, daß Teilhard in solchen Entwürfen nicht als Naturwissenschaftler spricht. «Der Abstraktionen, der Abschwächungen, des Verbalismus des gesellschaftlichen Lebens müde, hast du dich mit der ganzen wilden Wirklichkeit messen wollen.» (PM 75) Teilhard hat «die menschliche Karawane» (PM 75) verlassen, «die leere Gebrechlichkeit der schönsten Theorie» (PM 83), «die Reden und Urteile der Doctores, ihre Behauptungen und ihre Verbote» (PM 84). Es ist betende Reflexion, immer wieder umschlagend in den Hymnenton, in die Du-Anrede, keineswegs nur gegenüber Gott, sondern auch gegenüber der Materie: «Gesegnet seist du, herbe Materie [...] Ich grüße dich [...]»⁷

Was kann als Frucht dieses einsamen Ergriffenseins angesehen werden? In der Welt der Naturwissenschaften, auch der Paläontologie, bilden Teilhards Forschungen nur einen kleinen Part im labyrinthischen, ständig weiter durchdrungenen, aber auch ständig wachsenden Ganzen. Sein Name in dieser Geschichte der Wissenschaften wird wohl nicht mehr als eine Fuß-

note bleiben. Aber: «Teilhards mystisches Vermächtnis könnte eine echte neue Schule einer bisher nur keimhaft angedeuteten Erdfrömmigkeit begründen, eine ›Übersetzung‹ jenes ›Glaubensartikels‹, den die Theologie Immanenz nennt, die Frömmigkeit Gottesgegenwart, in jenen Grad loderner Wirklichkeitsdichte, der neue Lebensweisen und neue Menschentypen hervorbringt.»⁸ Das Neue daran besteht in der Ganzheit der «Rückkehr zum Vater». Nicht allein der Mensch, geschweige nur die Seele, vielmehr *die gesamte Erde* wird nach Teilhard erlöst, gelöst, in die Teilhabe nicht nur, sondern in die Verwandlung ins göttliche Fleisch und Feuer einbezogen. Teilhard hat der Dynamik des Kosmos ihren religiösen Rang wiedergegeben, den sie urchristlich im Kolosserbrief und im Römerbrief schon besaß, der aber in der Christenheit unter vordringlicher scheinenden Aufgaben, der Bändigung des Menschen und seiner Seele, zurückgestellt worden war und allmählich vergessen wurde.

Teilhard ist Apokalyptiker. Nicht nur in dem oben angedeuteten Sinne seines Weltkriegserlebnisses – die Apokalypse kennt nach dem ersten Teil der völligen Zerstörung ja einen zweiten Teil der Wiederherstellung des Ganzen. In dem grandiosen Werk *Der Göttliche Bereich / Le Milieu Divin* heißt das letzte Kapitel: *Die Erwartung der Parusie*. «Die Erwartung, die bange, gemeinsame und tätige Erwartung eines Weltendes, das heißt eines Ausweges für die Welt, ist die christliche Aufgabe im höchsten Sinne und vielleicht jener Zug an unserer Religion, der sie am deutlichsten von andern Religionen unterscheidet. Im Laufe der Geschichte hat diese Erwartung den Fortschritten unseres Glaubens stets wie eine Fackel vorangeleuchtet. Die Israeliten sind ewig ›Wartende‹ gewesen – und die ersten Christen ebenfalls. [...] Was haben wir Christen, die wir nach Israel den Auftrag haben, auf der Erde die Flamme der Sehnsucht immer lebendig zu erhalten, was haben wir nur zwanzig Jahrhunderte nach der Himmelfahrt aus dieser Erwartung gemacht? [...] Wir haben die Wachtfeuer in unseren entschlafenen Herzen ausgehen lassen.»⁹ Vielleicht klingt manches von den Worten Teilhards deswegen so «weltfremd», weil dieser immer noch rituell gebetete Glaubensartikel von der Wiederkunft Christi tatsächlich keine reale Aussage mehr darstellt, nicht mehr als wirkende Wirklichkeit geglaubt wird. Ist er dem Gedächtnis der Christenheit nicht einfach entfallen? «Wollten wir wirklich ehrlich sein, so müßten wir zugestehen, daß *wir überhaupt nichts mehr erwarten*.» (GB 192) Es macht wohl die heutige Einsamkeit um jenen «Mann in der Wüste» aus, daß er sich mit einem Thema beschäftigte, das «unvorstellbar» geworden ist und auf keinen mitklingenden Resonanzboden stößt, nicht einmal in der genuin davon unterlegten christlichen Kultur. Teilhards Fragen fallen unzeitgemäß-zeitgemäß in die Vergessenheit dieser Kultur ein: «Doch wie viele unter uns erschauern in der Tat bis auf den Grund ihres Herzens, wenn von der wahnwitzigen Hoffnung auf

ein Umschmelzen *unserer* Erde die Rede ist? Wie wenige beugen sich inmitten unserer Nacht auf ihren Schiffen vor, um das erste Aufdämmern eines *wirklichen* Morgens zu erspähen?» (GB 192)

Es ist müßig zu streiten, ob Teilhard «rechthat». Er hat recht im Sinne des Alten und Neuen Testaments, des Alten und Neuen Israel. An das Omega zu erinnern, wenn sich die Gesamtkultur zunehmend im Ziellosen gefällt, ist Aufgabe des Propheten. Daß dieses Omega nicht in einzelne technische oder wissenschaftliche «Fortschritte» konkretisiert werden darf, sollte offenkundig sein (auch wenn dies – teils in Teilhards Namen – esoterisch geschieht, und die Noosphäre gleichgesetzt wird mit dem Internet!). Gegen solche Ausrufungen technischer Götzen ist der Mann durch Wüste und Feuer gefeit.

ANMERKUNGEN

¹ Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), München 1949, 12f.

² Teilhard de Chardin, *Christus in der Materie* (1916), in: ders., *Lobgesang des Alls*, Olten/Freiburg: Walter, o. J., 60.

³ Teilhard de Chardin, *Die Messe über die Welt* (1923) = MW, ebd., 13–42.

⁴ Teilhard de Chardin, *Christus in der Materie* = CM, ebd., 66.

⁵ Teilhard de Chardin, *Die geistige Potenz der Materie* (1919) = PM, ebd., 77.

⁶ Teilhard de Chardin, *Das Herz der Materie*, zit. ebd., 91.

⁷ PM, 87–91, enthält die berühmte Hymne an die Materie, hier: 87, 89.

⁸ Ida Friederike Görres, *Sohn der Erde: Der Mensch Teilhard de Chardin. Drei Versuche*, Frankfurt: Knecht, 1971, 88.

⁹ Teilhard de Chardin, *Der Göttliche Bereich. Ein Entwurf des Innern Lebens* = GB, übers. v. Josef Vital Kopp, Olten/Freiburg: Walter, 1962, 190f.

ROBERT SPAEMANN · STUTTGART

RATIONALITÄT UND GOTTESGLAUBE

I

Platon hat zur Deutung der Situation des Menschen in der Welt ein Gleichnis erfunden, das sogenannte Höhlengleichnis. Ganz vereinfacht sieht das so aus: Menschen sitzen in einer fensterlosen Höhle. Sie sitzen angekettert einer Wand gegenüber. Auf der Wand wird ein Schattenspiel gegeben, ein Höhlenkino. Hinter dem Rücken der Angeketteten ist eine künstliche Lichtquelle, vor der Figuren hin- und herbewegt werden, die ihre Schatten auf die Wand werfen. Die Menschen kennen keine andere Situation als diese. Sie können einander und auch sich selbst nicht sehen, sondern nur das Schattenspiel. Dieses Spiel gilt ihnen deshalb als die einzige Wirklichkeit. Mit Bezug auf diese ereifern sie sich, stellen Vermutungen an über den Fortgang des Dramas, stellen Theorien auf und machen Prognosen. Zwar geistert das Gerücht herum, es gebe so etwas wie eine wahre Welt außerhalb der Höhle und es gebe die Möglichkeit, sich zu befreien und dorthin zu gelangen. Aber man hat von solchen gehört, die dorthin gelangten und deren Augen von dem Sonnenlicht so geblendet wurden, dass sie gar nichts sahen, falls sie nicht die Geduld hatten, die Anpassung der Augen abzuwarten. Die Höhlenbewohner sträuben sich deshalb mit Händen und Füßen, wenn einer von draußen zurückkommt, um sie zu befreien.

Platons Absicht ist es, mit diesem Gleichnis die Welt der Ideen als die eigentliche Wirklichkeit und die materielle Welt als deren bloßes Abbild darzustellen. Aber wir können das Gleichnis leicht ein bisschen abwandeln, ohne uns von Platons Intention weit zu entfernen. Die Sonne ist nämlich für Platon das Bild des substantiellen Guten, des höchsten Gutes, das alles Streben in der Welt letzten Endes motiviert und das die Kirchenväter später mit Gott gleichgesetzt haben, – nicht zu Unrecht, denn Platon sagt, das Gute selbst sei Grund sowohl der Wirklichkeit der Dinge als auch ihrer Erkennbarkeit, also der Wahrheit. In meiner Abwandlung des Gleichnisses

ROBERT SPAEMANN, Prof. em. für Philosophie. 1927 in Berlin geboren, lehrte ab 1962 an der Technischen Hochschule Hannover, ab 1968 an der Universität Heidelberg und ab 1972 an der Universität München. – Bei dem Beitrag handelt es sich um die ungekürzte Fassung eines Vortrags vom 6. Dez. 2004 in München.

sind wir selbst nicht nur die Betrachter des Höhlenkinos, sondern die Mitspieler im Film. Unsere Wirklichkeit verdankt sich in jedem Augenblick dem Licht eines schöpferischen Projektors und seinem Filmstreifen. Schöpferisch nenne ich ihn deshalb, weil er Dinge und Lebewesen projiziert, die tatsächlich belebt und sogar in gewissem Rahmen frei sind, sich so oder so zu bewegen. Würde allerdings das Licht erlöschen, wäre der Film und mit ihm alle Figuren darin verschwunden. Sie würden nicht sterben, denn sterben ist ja selbst noch ein Geschehen im Film und hat Ursachen, die ihrerseits zum Film gehören: Krankheit, Unfall, Mord usw. Das Abreißen des Filmstreifens ist nicht ein Teil des Films. Innerhalb des Films aber gibt es auch eine Vergangenheit, die wir extrapolieren. Wir wissen, dass das Kind, das wir sehen, nicht nur die Eltern hat, die wir auch sehen, sondern, wie jedes Kind auch Großeltern und Urgroßeltern. Und wir können aufgrund der Beobachtungen innerhalb des Films auch großangelegte physikalische Theorien über die Vergangenheit der Welt und über ihre Kausalgesetze entwickeln. Der Projektor mit dem Streifen, der die eigentliche Ursache des Ganzen ist, taucht natürlich im Film nicht auf. Der Urknall gehört z.B. noch zum Film und auch das, was eventuell vor dem Urknall war. Der Projektor aber kommt in der Kette der Ursachen nirgends vor, auch nicht am Anfang. Er ist vielmehr Grund und Ursache der ganzen Kette und jedes einzelnen ihrer Glieder. Das Wort «Ursache» hat nicht die gleiche, sondern nur eine analoge Bedeutung, wenn wir es auf innerweltliche Antecedensbedingungen und wenn wir es auf Gott beziehen.

Was ich hier beschreibe, ist ein Bild dessen, was das Wort «Schöpfung» bedeutet. Es bedeutet nicht ein Anfangsereignis innerhalb der irdischen Wirklichkeit, ein Ereignis, auf das wir vielleicht irgendwann bei unseren Forschungen stoßen werden. Es bedeutet vielmehr, dass der ganze Weltprozess und jedes kleinste Ereignis in ihm seinen wahren Grund in einem außerhalb dieses Prozesses liegenden schöpferischen Willen hat.

Dass es sich so verhält, sagt ein altes Gerücht, das Gerücht von Gott. Merkwürdigerweise waren die Menschen nie so total in die «innerfilmische», d.h. innerweltliche Wirklichkeit versenkt, dass sie für dieses Gerücht vollkommen unzugänglich gewesen wären. Ihr Bedürfnis, die Wirklichkeit zu verstehen, wurde durch das, was sie sahen, nicht befriedigt. Der Philosoph Ludwig Wittgenstein, der Vater der modernen analytischen Philosophie, schreibt einmal, es sei der Aberglaube der Moderne, die Naturgesetze erklärten uns die Naturereignisse, während sie doch nur strukturelle Regelmäßigkeiten beschreiben. Diese Regelmäßigkeiten erklären weder das, was geschieht, noch sich selbst. Sie haben nichts logisch Zwingendes, wie die Sätze der Mathematik, auch wenn sie sich mathematisch formulieren lassen. *Dass* sie sich mathematisch formulieren lassen, ist vielmehr selbst gerade für die Naturwissenschaftler, wie z.B. für Einstein, immer ein Grund des

Staunens und der Hinweis auf einen göttlichen Ursprung gewesen. Kant nannte es einen Grund immerwährenden Staunens, dass es überhaupt Naturgesetze gibt. Es versteht sich nicht von selbst und beendet nicht die Suche nach dem, was sich wirklich von selbst versteht und was wir «Gott» nennen.

Dennoch gehört gerade der Fortschritt der modernen Wissenschaft zu den Ursachen, die das Gerücht von Gott verdrängen. Das hängt einmal zusammen mit der raschen Erweiterung des Bereichs des Machbaren, der uns das rauschhafte und irrige Gefühl der Unendlichkeit gibt, andererseits mit der exponentiell wachsenden Geschwindigkeit der Veränderung unserer Lebensverhältnisse. Dadurch wird unsere Aufmerksamkeit so stark auf die immer neue Anpassung an die diesseitige Wirklichkeit fixiert, dass die Frage nach Grund und Sinn des Ganzen, also nach einem Außerhalb der Höhle als etwas erscheint, das wir uns nicht mehr leisten können. Mit den tatsächlichen Aussagen der Wissenschaften hat das eigentlich nichts zu tun. Von den Wissenschaften selbst wurde bisher kein einziges ernsthaftes Argument gegen das Gerücht von Gott vorgebracht, sondern nur von der sogenannten wissenschaftlichen Weltanschauung, also dem, was Wittgenstein den Aberglauben der Moderne nennt. Die Wissenschaft ist die Bedingungsforschung. Sie fragt nicht, was etwas ist, sondern was die Bedingungen seiner Entstehung sind. Und sie fragt es, weil wir durch Kenntnis dieser Bedingungen instand gesetzt werden, selbst in den Lauf der Dinge einzugreifen. Dieser Typus von Wissenschaft ist durch den Willen zur Naturbeherrschung bestimmt. Eine Sache kennen, heißt, wie Thomas Hobbes schreibt, «to know, what we can do with it when we have it». Die sog. wissenschaftliche Weltanschauung aber, der Szientismus, glaubt, wir hätten verstanden, was etwas ist, wenn wir verstanden haben, wie es entstanden ist. Also z.B. wer wir sind, wenn wir wissen, wer unsere Vorfahren waren, was Erkenntnis oder was Schmerz ist, wenn wir deren biologische Funktion und damit ihren evolutionären Selektionsvorteil verstanden haben und wenn wir die hirnpfysiologischen Prozesse kennen, die die Infrastruktur dieser Phänomene bilden. Die Absurdität dieser szientistischen Weltanschauung können wir uns klar machen, wenn wir uns vorstellen, wir hätten das Feuern der C-Fasern im Gehirn, das empirisch allen Schmerzen zugrunde liegt, zur Definition dessen, was Schmerzen *sind*, erklärt. Und nun käme ich zum Arzt wegen irgendwelcher starker Schmerzen, der Neurologe untersuchte mich und stellte eben jene pfysiologischen Prozesse nicht fest, die sonst mit Schmerzen verbunden sind. Und stellen wir uns nun vor, der Arzt erklärte mir: «Sie haben keine Schmerzen. Schmerzen bestehen in dem Feuern von C-Fasern, und Ihre C-Fasern feuern nicht». Jeder von uns würde ja doch wohl antworten: «Lieber Doktor, das mit den C-Fasern mag ja sein wie es will. Aber ob ich Schmerzen habe, muss ja wohl ich selbst wissen. Und wenn Sie es

mir unmöglich gemacht haben, mich artikuliert über meine Schmerzen zu äußern, da Sie durch Umdefinition mir das Wort Schmerz weggenommen haben, dann muss ich eben schreien.»

Wissenschaft ist Bedingungsforschung. Selbstsein ist Emanzipation von den Entstehungsbedingungen. Und das Unbedingte kann per definitionem innerhalb der Bedingungsforschung nicht vorkommen. Gott aber ist per definitionem das Unbedingte. Wenn ich sagte, der Fortschritt der Wissenschaft habe das Gerücht von dem Unbedingten zurückgedrängt, so nicht deshalb, weil die Wissenschaft irgendein Argument gegen dieses Gerücht vorgebracht hätte. Der Grund ist eher ein psychologischer: Der wissenschaftliche Fortschritt hat sozusagen einen Verblüffungseffekt. Er übt Faszination aus. Er erweckt den Eindruck, dass Wissenschaft schließlich eben doch alles erklären werde, obwohl dieser Gedanke so absurd ist, als warte man in einem Film darauf, dass schließlich doch der Film sich selbst erkläre und damit den Projektor überflüssig mache.

Nein, die Alternative kann nie lauten: wissenschaftliche Erklärbarkeit der Welt oder Gottesglaube, sondern nur: Verzicht auf Verstehen der Welt, Resignation der Vernunft oder Gottesglaube. Der Rationalismus der Aufklärung ist innerhalb des Szientismus längst dem Glauben an die Ohnmacht der menschlichen Vernunft gewichen, dem Glauben, dass wir nicht das sind, wofür wir uns halten: vernünftige, freie selbstbestimmte Wesen. Der christliche Glaube hat den Menschen zwar nie für so vernünftig und so frei gehalten, wie es die Aufklärung des 18. Jahrhunderts tat. Er hält ihn aber auch nicht für so unvernünftig und so unfrei, wie es der heutige Szientismus tut. Und er traut der Vernunft, der ratio, eine größere Reichweite zu als der Szientismus. Ratio heißt sowohl Vernunft wie Grund. Die wissenschaftliche Weltanschauung hält die Welt und damit auch sich selbst für grundlos und irrational. Der Glaube an Gott ist der Glaube an einen Grund der Welt, der selbst nicht grundlos, also irrational ist, sondern «Licht», für sich selbst durchsichtig und so sein eigener Grund.

II

Damit bin ich beim zweiten Teil, nämlich bei der Frage: Was glaubt, wer an Gott glaubt? In einem dritten Teil möchte ich über die Gründe sprechen, die uns unter den spezifischen Bedingungen der Gegenwart veranlassen können, an die Existenz Gottes zu glauben.

Was glaubt, wer an Gott glaubt? Er glaubt, so sagte ich, an eine fundamentale Rationalität, er glaubt, dass das Gute fundamentaler ist als das Böse, er glaubt, dass das Niedrigere vom Höheren kommt und nicht umgekehrt, dass Unsinn Sinn voraussetzt und dass Sinn nicht eine Variante des Unsinnns ist. Abstrakter, weniger rhetorisch heißt das: Mit dem Begriff «Gott» denken

wir die Einheit, ja die Identität der Referenz zweier Prädikate, die in unserer irdischen Erfahrungswelt nur manchmal und niemals notwendig miteinander verbunden sind: die Einheit des absolut Mächtigen und des absolut Guten, also die Einheit von Sein und Sinn. Diese Einheit ist nicht eine analytische Wahrheit, d.h. sie ergibt sich nicht aus den bloßen Begriffen. Unsere Worte «mächtig» und «gut» haben, um an ein Beispiel des großen Philosophen und Mathematikers Frege anzuknüpfen, so wenig denselben Sinn wie die Worte «Abendstern» und «Morgenstern». Die Menschen haben Jahrtausende lang einen Abendstern und einen Morgenstern gekannt, ehe sie entdeckten, dass beide Sterne in Wirklichkeit einer und derselbe sind, die Venus. Die Worte «Abendstern» und «Morgenstern» haben einen verschiedenen Sinn, aber dieselbe Bedeutung, wie Frege sich ausdrückte, oder dieselbe «Referenz», wie man heute meistens sagt. So haben für uns die Worte «gut» und «mächtig» verschiedenen Sinn. Wer an Gott glaubt, der glaubt, dass die absolute Macht, die Allmacht, wie wir sagen, und das absolut Gute dieselbe Bedeutung haben: den heiligen Gott. Wir denken im Gedanken «Gott» zwei Unbedingtheiten zusammen, die in unserer Erfahrung voneinander verschieden sind. Das eine ist die Unbedingtheit des Faktischen. «Wie sich alles verhält, ist Gott. Gott ist, wie sich alles verhält» heißt es bei Wittgenstein. Gegen das, was ist, wie es ist, gibt es keinen Einspruch. «Ducunt fata volentem nolentem trahunt», lautet ein Spruch der Stoiker. «Den Willigen leitet das Schicksal, den Widerstrebenden schleift es mit». «Inschallah», «wenn Gott will», sagen die Moslems, wenn sie eine Absicht kundtun. Der Brief des Apostels Jakobus empfiehlt uns dasselbe. Der Gläubige nimmt alles, was ihm zustößt, aus der Hand Gottes entgegen, unter Umständen so, dass er mit Gott hadert. Als Hiob mit Gott hadert wegen des Unglücks, das über ihn gekommen ist, wollen sein Freunde ihm klarmachen, dass Gott gerecht ist und dass er selbst in sich gehen und bei sich selbst den Grund für sein Unglück suchen soll. Hiob sieht das nicht ein, und Gott selbst weist die Freunde zurecht wegen ihrer Weise, Gott zu Hilfe zu kommen. Wenn Gott Hiob zum Schweigen bringt, dann nicht, indem er sich ihm gegenüber rechtfertigt, sondern indem er sagt: «Wo warst du, als ich die Erde gründete? Sag mir's, wenn du so klug bist. ... Wer mit dem Allmächtigen rechtet, kann der ihm etwas vorschreiben? ... Hast du einen Arm wie Gott und kannst du mit gleicher Stimme donnern wie er? ...» Und darauf Hiobs Antwort: «Ich habe unweise geredet, was mir zu hoch ist und was ich nicht verstehe ... Ich hatte dich nur vom Hörensagen vernommen. Aber nun hat mein Auge dich gesehen. Darum spreche ich mich schuldig und tue Buße in Staub und Asche.» Bedingungslose Unterwerfung unter den Willen Gottes, der sich in dem zeigt, was geschieht und was wir nicht ändern können, ist die erste und fundamentale Haltung aller, die an Gott glauben. Aber was heißt hier Unterwerfung gegenüber dem, was wir

sowieso nicht ändern können? Ist es nicht menschenwürdiger, dem, was wir nicht ändern können, wenigstens unsere Zustimmung zu verweigern? Nur, wenn wir annehmen, dass Gott nicht existiert, das Schicksal blind und das Universum gleichgültig ist gegen unsere Zustimmung ebenso wie gegenüber unserem Protest, dann sind Zustimmung ebenso wie Protest im Grunde sinnlos und es bleibt nur ein tierisches Sich-Fügen. Hiobs Protest hat ja überhaupt nur Sinn, weil Hiob Gott als ein Wesen denkt, zu dem es gehört, gut zu sein. Und eben deshalb verteidigt Gott ja auch den Hiob gegen seine frommen Freunde. Im Protest liegt ja noch eine Anerkennung dessen, bei dem man Protest einlegt. Hielte man ihn für böse oder gleichgültig gegen irdisches Leid, dann hätte es keinen Sinn zu protestieren. Die Psalmen bitten Gott immer wieder, uns zu Hilfe zu kommen «um seines Namens willen». Gott, das steht dahinter, ist es sozusagen sich selbst schuldig, seinem Volk zu Hilfe zu kommen. Und wenn Léon Bloy schreibt: «Tout ce qui arrive est adorable», dann doch nur deshalb, weil er gegen allen Augenschein glaubt, dass das, was geschieht, seinen letzten Ursprung in einem unendlich guten, das heißt, in einem heiligen Willen hat. Und anders wäre auch der Islam nicht zu verstehen.

Es ist wichtig, das heute besonders zu betonen, wo oft sogar Priester statt den Segen des allmächtigen Gottes auf uns herabzurufen nur vom guten Gott sprechen. Die Rede vom lieben Gott und die Botschaft davon, dass Gott die Liebe ist, verliert ja ihre überwältigende Pointe, wenn sie vergessen macht, von wem hier gesagt wird, er sei die Liebe, nämlich von der absoluten, die Welt und unser Dasein tragenden Macht. Die Gnostiker der ersten Jahrhunderte haben genau diese Pointe des christlichen Glaubens beseitigt, indem sie die beiden Prädikate auf zwei Götter verteilten, eine böse Macht, die diese Welt hervorgebracht hat, und ein Licht, das von Ferne in die Finsternis leuchtet. Der Glaube an Gott ist der Glaube, dass von diesem Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt, das Wort des Johannesevangeliums gilt: «Er war in der Welt und die Welt ist durch ihn geworden.»

Ich sprach von der einen Unbedingtheit, die wir im Begriff Gottes denken, die Unbedingtheit des Faktischen, des Schicksals. Die andere Unbedingtheit ist die des Guten, die sich uns kundtut nicht oder doch nur manchmal in dem, was geschieht, sondern in der leisen, aber unerbittlichen Stimme des Gewissens. Sie wurde von denen, die an Gott glauben, immer als Stimme Gottes verstanden, wenngleich hier auch Täuschungen möglich sind, wie bei jeder Stimme. Für Thomas von Aquin ist die Stimme des Gewissens, durch die Gott spricht, nichts anderes als die Stimme der praktischen Vernunft, und auch die Vernunft bedarf der Orientierung und Korrektur, um das zu sein, was sie ist: vernünftig. Aber ihr Spruch ist inappellabel. Dieser inappellable Spruch aber scheint uns nur zu oft im

Widerspruch zu stehen zu dem, was faktisch geschieht. Was geschieht, ist oft das Böse und Unvernünftige. Und keine Macht der Welt kann uns zwingen, das Böse gut zu nennen und das Gute böse. Wer an Gott glaubt, glaubt, dass beide Unbedingtheiten, das Sein und das Gute, im letzten Grund eins sind. Und wenn wir Gott den verborgenen nennen («vere tu es deus absconditus» schreibt Pascal), dann deshalb. Das Faktische, die unbedingte Macht dessen, was ist, wie es ist und geschieht, wie es geschieht, ist ja nicht verborgen, sondern offenbar. Und das Gute ist uns auch nicht verborgen, sondern Vernunft und Gewissen machen es uns bekannt. «Notas fecisti vias vitae», «du hast mir die Wege des Lebens bekannt gemacht» – der Psalmvers steht über dem Hochaltar des Salzburger Doms. Wenn wir Gott den verborgenen nennen, dann deshalb, weil uns die heilige Einheit von Allmacht und Liebe nicht sichtbar ist. Von einer *Coincidentia oppositorum*, einer Einheit der Gegensätze sprach der große deutsche Philosoph Nikolaus Cusanus. Und übrigens ist es so: Wenn wir eine der beiden Unbedingtheiten konsequent zuende denken, sind wir genötigt, die andere mitzudenken. Der Inbegriff, das Ganze dessen, was geschieht, die Gesamtheit dessen, was der Fall ist, wäre das alles nicht, wenn die sittlichen Überzeugungen, wenn die Stimme des Gewissens dabei nicht mitgedacht würde. Die absolute Macht hätte für sie unüberwindliche Grenzen, wäre also nicht absolut, wenn sie für immer ein stilles, unerbittlich richtendes Auge sich gegenüber hätte. Wenn das Gute nicht zum Sein gehörte, wäre das Sein nicht das Sein, also alles. Aber auch das Umgekehrte gilt: Die Unbedingtheit des Guten wäre nicht unbedingt, wenn sie nicht den Willen einschlosse, sich handelnd in die faktische Welt einzufügen in der Erwartung, dass dieses Handeln nicht aufgrund der Absurdität der Wirklichkeit von vornherein zur Absurdität verurteilt wäre. Fichtes Schrift «Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung» hat genau diese Pointe. Das Gute gehört zum Sein, aber das Sein gehört ebenso zu dem Guten. Beides denken wir im Begriff Gottes. Aber innerhalb der einen Seite des Prädikatenpaares «wirklich» und «gut» gibt es für uns noch einmal eine solche Antinomie, nämlich im Begriff des Guten und der Liebe selbst. Wir denken Gott als den Gerechten, als den Ort der absoluten und endgültigen Gerechtigkeit. Die Tränen und Schreie der Opfer in der Kette des Unrechts bleiben bei ihm nicht ungehört. «Nil inultum remanebit», «nichts bleibt ungeächt», so heißt es im *Dies irae*. Aber wir denken ihn zugleich als Ort der absoluten Barmherzigkeit und Verzeihung, die alle menschlichen Maße sprengt. Die Identität von Gerechtigkeit und erbarmender Güte, die wir im Begriff der absoluten Güte denken, bleibt unserer Vorstellungskraft verborgen. Nur im Opfer Christi lichtet sich für den Gläubigen das Dunkel. Denn dieses Opfer bedeutet, dass Gott selbst, um ohne Unrecht gegen die Opfer des Bösen verzeihen zu können, sich selbst zum Opfer machte und

sich so zum Verzeihen ermächtigte. Aber dies ist eine andere Geschichte, von der hier nicht die Rede sein soll, die Geschichte vom Eintritt des Projektors in den Film, des Schöpfers in die Schöpfung, den das Christentum lehrt. Es lehrt damit nicht einen anderen Gott als den Israels und des Islam, aber es macht den Verborgenen offenbar. «Ihr nennt ihn euren Gott, aber ihr kennt ihn nicht. Ich aber kenne ihn. Und würde ich sagen, ich kenne ihn nicht, so wäre ich ein Lügner, so wie ihr», sagt Jesus im Johannesevangelium.

Die beiden Unbedingtheiten, die wir im Begriff Gottes denken, ohne sie begreifen zu können, hat Thomas von Aquin im Auge, wenn er von den zwei Willen Gottes spricht: dem einen, der sich in dem manifestiert, was geschieht, und dem anderen, der sich bezieht auf das, wovon er will, dass wir es wollen, also – so können wir sagen – seinem Geschichtswillen und seinem Gebotswillen. Der erste Wille ist uns verborgen, ehe das Geschehene geschehen ist, der zweite ist uns jederzeit bekannt. Den ersten können wir den Geschichtswillen, den anderen den Gebotswillen nennen. Den ersten dürfen wir gar nicht zu wollen versuchen, wir können uns ihm nur unterwerfen. Den zweiten sollen wir uns zu eigen machen und ihm gehorchen. Thomas gibt ein Beispiel: Ein Mann hat ein Verbrechen begangen. Der Gebotswille Gottes macht es dem Inhaber der staatlichen Gewalt zur Pflicht, nach dem Verbrecher zu fahnden, um ihn zu bestrafen. Er macht es der Frau des Verbrechers zur Pflicht, ihrem Mann behilflich zu sein, wenn er sich verstecken will. Die Verantwortlichkeiten der beiden sind verschieden, und nur Gott ist zuständig für das Universum und für das, was letzten Endes geschieht. «Wenn ihr alles getan habt», sagt Jesus, «dann spricht: *Wir sind unnütze Knechte*».

Der absolute, der Geschichtswille Gottes zeigt sich in dem, was dann wirklich geschieht, also darin, ob der Mann gefasst wird oder nicht. Beide, der König und die Frau, haben das endliche Resultat mit Ergebung anzunehmen, und keiner darf den anderen an der Erfüllung seiner Pflicht hindern. Der König darf die Frau nicht bestrafen, wenn sie ihren Mann versteckt, Kreon darf Antigone nicht bestrafen, weil sie ihren Bruder begräbt, und die Frau darf nicht zur Terroristin werden und den König umbringen, weil er ihren Mann bestraft. Der Geschichtswille Gottes verwirklicht sich in einer für uns undurchschaubaren Weise mit Hilfe ständiger Übertretungen seines Gebotswillens. «O wahrhaft notwendige Sünde Adams», so singt die Kirche in der Osternacht, «die uns einen solchen Erlöser beschert hat». Heißt das, dass Gott die Sünden will? Natürlich nicht. Aber sie dienen dennoch seinem Willen. Sie sind, wie Mephisto in Goethes Faust sagt, «ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft». Gott ist ein Maler, in dessen Gemälde ein Bösewicht immer wieder Farbkleckse wirft, und der jeden dieser Kleckse benutzt, um aus ihm noch eine bessere Variante des Bildes zu machen. Am Ende muss man sagen: All diese Kleckse

waren notwendig, um dieses vollkommene Bild zustande zu bringen, so wie der Verrat des Judas notwendig war, um unsere Erlösung in der Form zu bewirken, in der sie stattfand. Was nicht heißt, dass Gott nicht auf andere Art auch zu seinem Ziel gekommen wäre. Aber das Bild wäre dann eben ein anderes Bild geworden.

Jeder Versuch, mit dem göttlichen Geschichtswillen unmittelbar zu konspirieren, führt zum Ungehorsam gegen seinen Gebotswillen. «Der Menschensohn muss zwar verraten werden, aber wehe dem Menschen, durch den er verraten wird», sagt Jesus mit Bezug auf den Verrat des Judas.

Was glaubt, wer an Gott glaubt? Er glaubt an ein Unbedingtes, ein Sein, das seinen Grund in sich selbst hat, weil es das schlechthin Sinnvolle, sich selbst Genügende ist. Die christliche Trinitätslehre vollendet den Begriff Gottes, indem sie Gott als allmächtige Liebe denkt. Und zwar wesenhaft in sich selbst Liebe, sodass er nicht einer Welt und des Menschen bedarf, um sein Wesen als Liebe zu verwirklichen. In diesem Fall nämlich wäre Gott nicht Gott, nicht in sich bereits das Ganze, sondern Gott allein wäre weniger als Gott und Welt zusammen, so als würde das Spiegelbild einer Kerze dem Licht der Kerze etwas an Helligkeit hinzufügen. Die Welt wäre dann auch nicht freie Schöpfung Gottes, sondern sie wäre notwendig, um einen Mangel Gottes zu beheben. Gott ist in sich selbst Liebe, das heißt: Er ist in sich reflektiert, er hat ein adäquates Bild von sich in sich selbst, ein lebendiges Gegenüber, den Logos. Und die Selbstübereignung in Liebe an den Logos, den Sohn, geschieht in einer Gabe, die wiederum Gott selbst ist, das heilige Pneuma, oder, wie wir im Westen sagen, den Heiligen Geist. Die Mysterien des Christentums, einmal offenbart, erweisen sich als Vollendung dessen, was die Vernunft nur dunkel errahnen kann.

III

Das Gerücht von Gott liegt überall, wo Menschen sind, in wie deformierter Gestalt auch immer, in der Luft. In der griechischen Philosophie wird es erstmals begrifflich gedacht, in Israel verliert es erstmals selben Charakter des Gerüchts und wird zu einer gemeinschaftlichen Glaubenserfahrung, bis dann innerhalb Israels Jesus von Nazareth auftritt und sagt: «Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen». Aber die Frage bleibt: Entspricht diesem Gerücht etwas in der Realität? Wir wissen, was wir meinen, wenn wir «Gott» sagen. Wir haben, wie Kant sagt, ein fehlerfreies Ideal von diesem höchsten Wesen, einen «Begriff, welcher die ganze menschliche Erfahrung schließt und krönt». Aber welchen Grund haben wir zu glauben, dass diesem Begriff, wie wiederum Kant sagt, «objektive Realität» zukommt? Welchen Grund haben wir zu glauben, dass Gott mehr ist als eine Idee, welchen Grund haben wir zu glauben, dass er existiert?

Es gibt die negative Antwort auf diese Frage, den Atheismus, es gibt die bekümmerte Feststellung, eine Antwort bisher nicht gefunden zu haben, oder die agnostische Antwort, man könne eine solche Antwort aus prinzipiellen Gründen nicht finden. Alle diese Antworten, so falsch sie auch sind, verdienen den Respekt, den nun einmal menschliche Überzeugungen verdienen, nicht weil sie wahr sind, sondern weil Menschen sich mit ihnen identifizieren. Keinen Respekt verdient die heute verbreitete, meist gar nicht klar artikulierte Ansicht, die Antwort auf diese Frage sei nicht so wichtig, alles andere, was uns bewegt, sei eigentlich wichtiger und es lohne sich nicht, seine Zeit auf das Nachdenken über Gott zu wenden. Wenn es Gott gebe und ein Leben nach dem Tod, so würden wir das ja dann spätestens sehen. Ob jemand ein anständiger Mensch sei, hänge sowieso nicht davon ab, ob er an Gott glaubt oder nicht. Schließlich glaubten die moslemischen Selbstmordattentäter auch an Gott, ja gerade dieser Glaube motiviere sie zu ihren Verbrechen. Ich sage, dass diese Ansicht keinen Respekt verdient. Denn sie zeigt, wie Sokrates einmal sagt, einen sehr kümmerlichen Menschen. Was würden wir von einem Menschen sagen, der aus verzweifelter Lage gerettet und dem Leben zurückgegeben und über dem ein Füllhorn von Wohltaten ausgeschüttet wird, der sich aber im Unklaren darüber ist, ob das ganze Zufall oder das heimliche Geschenk eines liebevollen Menschen ist, und dieser Beschenkte würde sagen: «Diese Frage interessiert mich nicht. Was ich habe, habe ich, und ob dahinter die Liebe eines Gebers steht, ist mir egal, denn ich würde ihm sowieso nicht danken»? Ein Mensch, den wir achten, hat den Wunsch zu danken, wenn es dafür einen Adressaten gibt. Und er würde alles daran setzen, um das herauszufinden.

Und er möchte auch klagen können, wenn es dafür einen Adressaten gibt. Es gibt gewiss verschiedene Motive, die einen Menschen veranlassen, die Frage nach Gott zu stellen. Das tiefste Motiv ist wohl dies: danken können und aus dem Dank leben können. Nicht umsonst ist das Wort für den christlichen Gottesdienst «Dank», Eucharistia. Mit dem Dank verbindet sich die Freude. Eine Annehmlichkeit ohne Geber kann sich mit Befriedigung verbinden. Freude gibt es nur, wo es jemanden gibt, dem man danken kann. Bei den zentralen Fragen des Menschen und bei den Fragen der Philosophie, die diese Fragen methodisch und systematisch erörtert, steht am Anfang, wie bei einem Gerichtsprozess, eine Entscheidung über die Verteilung der Beweislast bzw. der Begründungspflicht. Angesichts der überwältigenden Allgemeinheit und Dauer des Gerüchts von Gott trägt derjenige die Begründungspflicht, der dieses Gerücht als irreführend abtut. Vor allem aber: Wenn wir Spuren eines Wesens suchen, dann ist immer derjenige wichtiger, der eine Spur gefunden hat, als der, der keine gefunden hat. Die Tatsache, dass jemand nie einen weißen Raben gesehen hat, beweist nichts gegenüber dem, der einen gefunden hat. Jener kann nicht sagen: «Es

gibt keinen weißen Raben»; bloß weil er noch keinen gesehen hat. Wohl aber kann der, der einen gesehen hat, sagen, dass es ihn gibt. Niemand hat Gott je gesehen, schreibt der Evangelist Johannes. Die Frage ist: hat der Regisseur des Films, in dem wir mitspielen, in dem Film selbst seine Signatur mehr oder weniger versteckt hinterlassen, so dass man, wenn man will, sie finden kann?

Das Vermögen der Gottsuche des Menschen ist die Vernunft. Nicht die instrumentelle Vernunft, die uns, wie Nietzsche sagt, zu findigen Tieren macht, sondern das Vermögen, kraft dessen der Mensch seine Umwelt überschreiten und sich auf Wirklichkeit selbst beziehen kann. Das Vermögen, das uns auf See zu wissen erlaubt, dass in dem fernen, kaum wahrnehmbaren Schiff am Horizont, das im Kontext unseres Lebens überhaupt keine Rolle spielt, Menschen sitzen, die ebenso wie wir in der Mitte ihres Blickfeldes sind und für die wir nur am Rand des Horizontes erscheinen und ebenfalls keine Rolle spielen. Glauben, dass Gott existiert, heißt glauben, dass er nicht unsere Idee, sondern dass wir seine Idee sind. Es bedeutet das, wozu Jesus auffordert: Umkehr der Perspektive. Bekehrung. Wenn Gott ist, dann ist das das Wichtigste. Wichtiger, als dass wir sind. Aber dies wissen zu können, macht die Würde des Menschen aus, die ihn von allen anderen Lebewesen unterscheidet. Es gibt eine große Geschichte der Bemühung von Menschen, ihre Überzeugung von der Existenz Gottes durch rationale Spurensuche zu stützen. Selten ist ein Mensch durch Gottesbeweise zum Glauben an Gott gekommen, obgleich auch dies vorkommt. Aber Pascal lässt mit Recht Gott sagen: Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht schon gefunden hättest. Und die Gläubigen haben immer ihre intuitive Gewissheit durch rationale Gründe zu festigen und zu rechtfertigen gesucht. Dass die Gottesbeweise samt und sonders strittig sind, bedeutet nicht viel. Würde von Beweisen innerhalb der Mathematik eine radikale Entscheidung über die Orientierung unseres Lebens abhängen, dann wären auch diese Beweise strittig. Dennoch sind die Gottesbeweise Beweise *ad hominem*, d.h. sie setzen immer schon einen bestimmten Menschen und bestimmte Voraussetzungen als zugestanden voraus. Leibniz, der wusste, was ein Beweis ist, schreibt einmal, alle Beweise seien Beweise *ad hominem*. Einen Beweis, der bei dem Adressaten nichts als bereits zugestanden voraussetzt, gibt es nicht, auch nicht in der Mathematik. Die Tatsache, dass die klassischen Gottesbeweise von Aristoteles bis Descartes, Leibniz und Hegel ihre Beweiskraft verloren zu haben scheinen, hängt damit zusammen, dass diese Beweise sämtlich etwas als zugestanden voraussetzen, das zuerst Kant, dann aber vor allem Nietzsche nicht zugestanden haben. Die Frage ist: Was dürfen und müssen wir als zugestanden voraussetzen, um Gründe für den Glauben an die Wirklichkeit Gottes einleuchtend zu finden?

Wenden wir uns zunächst kurz den traditionellen Gottesbeweisen zu. Wir können sie in zwei Gruppen einteilen, den sogenannten ontologischen Gottesbeweis, den der heilige Anselm von Canterbury im 12. Jahrhundert erdacht, den Thomas von Aquin und Kant zurückgewiesen, der aber große Geister wie Descartes, Leibniz und Hegel überzeugt hat. Das anselmsche Argument folgert, ohne auf irgendeine geschaffene Welt Bezug zu nehmen, aus dem bloßen Begriff Gottes seine Wirklichkeit, denn dieser Begriff meint jenes Wesen, über das hinaus nichts Vollkommeneres gedacht werden kann. Mit dem Gedanken eines solchen Wesens aber haben wir bereits die bloße Immanenz unseres Denkens gesprengt und transzendiert, denn, so argumentiert Anselm, ein wirklicher Gott wäre, eben weil er wirklich ist, größer, vollkommener als ein bloß gedachter Gott. Wir müssen Gott also sozusagen *per definitionem* als wirklich denken. Thomas wendet dagegen ein, dass auch der Gedanke von Gott als einem Jenseits unseres Gedankens Existierendem doch wiederum nur ein Gedanke sei. Ähnlich argumentiert Kant, wenn er schreibt, reale Existenz sei nicht eine Eigenschaft, ein Merkmal, das zu anderen Merkmalen hinzukäme. Es gibt auch im 20. Jahrhundert scharfsinnige Philosophen, die Anselms Argument nach wie vor schlüssig finden und verteidigen. Aber das ist heute nicht mein Thema. Die Argumente des heiligen Thomas, die berühmten «Fünf Wege» kann ich hier noch weniger im Einzelnen vorführen. Sie gehen alle von der Existenz der Welt aus, in der sie Spuren des Schöpfers entdecken. Ich erwähne hier nur zwei dieser Argumente. Das eine, der sogenannte Kontingenzbeweis, geht aus von der Tatsache, dass die Dinge und Ereignisse dieser Welt, aber auch die Naturgesetze, keinerlei innere Notwendigkeit besitzen, alles könnte auch anders sein als es ist. Das Zufällige aber kann es nur auf dem Hintergrund des Notwendigen geben. Es muss einen Grund dafür geben, dass es ist, wie es ist, wenn das Denken nicht kapitulieren soll. Das Sein aber, dass aufgrund seiner eigenen inneren Notwendigkeit ist, nennen wir Gott. Der andere Beweis war zu allen Zeiten der volkstümlichste. Er geht aus von der unbezweifelbaren Existenz zielgerichteter Prozesse, wie z.B. des Wachstums von Pflanzen und Tieren. Prozessen, die nur verstehbar sind von ihrem Ende her. So können wir den Flug der Vögel im Winter nach Afrika nur verstehen, wenn wir wissen, dass sie dort Nahrung finden. Aber, so sagt Thomas, die Vögel selbst wissen das nicht, und noch weniger kennt die Pflanze das Programm, das ihr Wachstum steuert. Das Ziel ist nicht im abgeschossenen Pfeil, sondern im Geist des Schützen. Es muss also, um die zielgerichteten Naturprozesse zu verstehen, einen Schützen geben, also einen Schöpfer, der den Dingen die Richtung auf das für sie Gute hineingestiftet hat, denn nur als bewusstes kann ein Ziel sozusagen nach rückwärts wirken und Kausalprozesse in Gang setzen und koordinieren, weil das Bewusstsein des Zieles dem Prozess vorausgeht. Der erste Schlag gegen die Gottesbeweise

wurde von Kant geführt mit der These, das unsere theoretische Vernunft und ihre konstitutiven Instrumente, die Kategorien, nur dazu geeignet sind, unsere sinnlichen Erfahrungsdaten zu ordnen. Und in diesem Rahmen hat auch die Gottesidee eine systematisierende Funktion. Aber für die theoretische Vernunft gilt doch das Wort Humes: «We never do one stepp beyond ourselves». Die Vernunft ermächtigt uns nicht, etwas über die Wirklichkeit selbst zu sagen und also auch nicht über Gott, insofern er mehr ist als eine Idee. Nur die praktische Vernunft, nur die Gewissenserfahrung veranlasst, ja verpflichtet uns zu der Annahme, die Existenz eines Wesens anzunehmen, das beide Unbedingtheiten, die des Seins und die des Guten, miteinander vereint und garantiert, dass der Lauf der Welt den guten Willen nicht ad absurdum führt. «Ich musste das Wissen einschränken, um für den Glauben Platz zu schaffen», schreibt Kant. Hegel hat dann moniert, dass Kant einen zu eingeschränkten Begriff von Vernunft habe, eingeschränkt nämlich auf die Vernunft der neuzeitlichen Naturwissenschaft, für die, wie ich schon zu zeigen versuchte, Gott kein möglicher Gegenstand sein kann.

Den entscheidenden Schlag aber führte Nietzsche, indem er eine Voraussetzung prinzipiell infrage stellte, die allen traditionellen Gottesbeweisen als zugestanden zugrundelag, die Voraussetzung der Intelligibilität der Welt. Am kürzesten hat der französische Philosoph Michel Foucault formuliert, was erstmals Nietzsche dachte: «Wir dürfen nicht meinen, dass die Welt uns ein lesbares Gesicht zuwendet.» Was Nietzsche prinzipiell infrage stellte, war die Wahrheitsfähigkeit der Vernunft und damit der Gedanke von so etwas wie Wahrheit überhaupt. Dieser Gedanke hat für ihn nämlich eine theologische Voraussetzung, die Voraussetzung, dass Gott ist. Nur wenn Gott ist, gibt es etwas anderes als subjektive Weltbilder, so etwas wie «Dinge an sich», von denen ja noch Kant gesprochen hatte. Es sind die Dinge, wie Gott sie sieht. Wenn es den Blick Gottes nicht gibt, gibt es keine Wahrheit jenseits unserer subjektiven Perspektiven. Nietzsche spricht vom Glauben Platons, der auch der Glaube der Christen ist, dem Glauben, dass Gott die Wahrheit, dass die Wahrheit göttlich ist. Die Gottesbeweise krankten also sämtlich an dem, was Logiker eine *petitio principii* nennen. Diese Beweise setzen genau das voraus, was sie beweisen wollen: Gott. Stimmt das? Ja und nein. Theoretisch stimmt es nicht. Thomas von Aquin setzt zwar bei den «Fünf Wegen» niemals ausdrücklich irgendeine These über die logische Struktur der Welt und die Wahrheitsfähigkeit der Vernunft voraus. Aber er setzt sie stillschweigend voraus. Dass diese Voraussetzung letzten Endes in Gott ihren Grund hat, ist für ihn ontologisch klar, aber das geht in die erkenntnistheoretische Reflexion nicht ein. Wo es um die Frage der Geltung der ersten Prinzipien unseres wahrheitsfunktionalen Denkens geht, da argumentiert er einfach wie Aristoteles mit der *reductio ad absurdum* des Gegenteils. Wer die Wahrheitsfähigkeit der Vernunft, wer die Geltung des

Widerspruchprinzips leugnet, der kann überhaupt nichts mehr sagen. Ja sogar die These, es gebe keine Wahrheit, setzt Wahrheit zumindest für diese These voraus. Sonst landen wir im Absurden. Hier aber setzt Nietzsche ein mit dem Einwand: Wer sagt denn, dass wir nicht im Absurden leben? Zwar verwickeln wir uns damit in Widersprüche, aber so ist es nun einmal. Die Verzweiflung der Vernunft an sich selbst kann sich nicht noch einmal in logisch konsistenter Form artikulieren. Wir müssen lernen, ohne Wahrheit zu leben. Wenn die Aufklärung ihr Werk getan hat, schafft sie sich selbst ab, denn, so schreibt Nietzsche, «auch wir Aufklärer, wir freien Geister des 19. Jahrhunderts leben noch von dem Christenglauben, der auch der Glaube Platons war, dass Gott die Wahrheit, dass die Wahrheit göttlich ist». Wenn die Aufklärung sich selbst abgeschafft hat, heißt das Resultat Nihilismus. Dieser aber schafft nach Nietzsches Sicht den notwendigen Freiraum für einen neuen Mythos. Aber auch das kann man natürlich im Grunde nicht sagen, da man Wahres überhaupt nicht sagen kann. Die Frage ist nur noch, mit welcher Lüge man am besten lebt. Man kennt die Geschichte von der Mauerinschrift «Gott ist tot. Nietzsche», unter die jemand schrieb: «Nietzsche ist tot. Gott». Aber etwas bleibt von Nietzsche. Was bleibt, ist der Kampf gegen den banalen Nihilismus der Spaßgesellschaft, ist das genaue und verzweifelte Bewusstsein davon, was es bedeutet, wenn Gott nicht ist. Und was theoretisch bleibt, ist die Einsicht in den inneren und untrennbaren Zusammenhang des Glaubens an die Existenz Gottes mit dem Gedanken der Wahrheit und der Wahrheitsfähigkeit des Menschen. Diese beiden Überzeugungen bedingen einander. Wenn einmal der Gedanke, im Absurden zu leben, aufgetaucht ist, dann ist die bloß erkenntnistheoretische *reductio ad absurdum* keine Widerlegung mehr. Wir können nicht mehr auf dem sicheren Grund der Wahrheitsfähigkeit des Menschen Beweise für die Existenz Gottes führen, denn dieser Grund ist nur sicher unter der Voraussetzung der Existenz Gottes. Wir können also nur noch beides zugleich haben. Wir wissen nicht, wer wir sind, ehe wir wissen, wer Gott ist, aber wir können nicht von Gott wissen, wenn wir die Spur Gottes nicht wahrnehmen wollen, die wir selber sind, wir als Personen, als endliche, aber freie und wahrheitsfähige Wesen. Die Spur Gottes in der Welt, von der wir heute ausgehen müssen, ist der Mensch, sind wir selbst. Aber diese Spur hat die Eigentümlichkeit, dass sie mit ihrem Entdecker identisch ist, also nicht unabhängig von ihm existiert. Wenn wir, als Opfer des Szientismus, uns selbst nicht mehr glauben, wer und was wir sind, wenn wir uns überreden lassen, wir seien nur Maschinen zur Verbreitung unserer Gene, und wenn wir unsere Vernunft nur für ein evolutionäres Anpassungsprodukt halten, das mit Wahrheit nichts zu tun hat, und wenn uns die Selbstwidersprüchlichkeit dieser Behauptung nicht schreckt, dann können wir nicht erwarten, irgendetwas könne uns von der Existenz Gottes überzeugen.

Denn, wie gesagt, diese Spur Gottes, die wir selbst sind, existiert nicht, ohne dass wir es wollen, wenn auch – Gott sei Dank – Gott vollkommen unabhängig davon existiert, ob wir ihn erkennen, von ihm wissen oder ihm danken. Nur wir selbst sind es, die sich durchstreichen können. Der Begriff der Gottebenbildlichkeit des Menschen, der oft nur als eine erbauliche Metapher benutzt wird, gewinnt heute eine ungeahnt genaue Bedeutung. Gottebenbildlichkeit, das heißt: Wahrheitsfähigkeit. Wobei die Liebe nichts anderes ist als die getane Wahrheit. Liebe kann man ja übersetzen in: Wirklichwerden des Anderen für mich. Kein Begriff hat für die neutestamentliche Botschaft eine so zentrale Bedeutung wie der Begriff der Wahrheit. «Dazu bin ich geboren und in die Welt gekommen, dass ich von der Wahrheit Zeugnis gebe», antwortet Christus auf die Frage des Pilatus, ob er ein König sei. Diese Antwort steht bis heute neben der des Pilatus: «Was ist Wahrheit?» Die Personalität des Menschen steht und fällt mit seiner Wahrheitsfähigkeit. Sie wird heute von Biologen, Evolutionstheoretikern und Neurowissenschaftlern infrage gestellt. Ich kann in die hier aufgebrochene Diskussion nicht eintreten. Nur soviel möchte ich sagen: Jede rein spiritualistische Sicht des Menschen wird heute vom Naturalismus eingeholt. Für den Naturalismus aber ist Erkenntnis nicht das, wofür sie sich hält. Erkenntnis belehrt uns nicht über das, was ist, sondern besteht in überlebensdienlichen Anpassungen an die Umwelt. Aber wie können wir das wissen, wenn wir nichts wissen können? Dass der Mensch ganz und gar Natur, ein natürliches Wesen ist und aus untermenschlichem Leben hervorgegangen ist, das ist für das Selbstverständnis des Menschen nur dann nicht tödlich, wenn die Natur ihrerseits von Gott geschaffen ist und die Hervorbringung des Menschen einer göttlichen Absicht entspricht. Dazu ist es nicht nötig, dass der Evolutionsprozess, den ich lieber mit Darwin als Deszendenzprozess bezeichne, als teleologischer Prozess verstanden wird, d.h. dass in ihm nicht der Zufall der Generator des Neuen ist. Was naturwissenschaftlich gesehen Zufall ist, kann ebenso göttliche Absicht sein wie das, was für uns als zielgerichteter Prozess erkennbar ist. Gott wirkt ebenso durch Zufall wie durch Naturgesetze. Wenn Biologen von «Fulguration» und «Emergenz» sprechen, um das Unerklärbare durch Worte zu beschwören, dann bedeutet an Gott glauben, für dieses Auftreten des Neuen einen Namen zu haben, der das Neue nicht im Grunde nur auf das Alte reduziert, den Namen «Schöpfung». Wahrheitsfähigkeit lässt sich verstehen nur als Schöpfung. Ich möchte das, was ich meine, dass nämlich Wahrheit Gott voraussetzt, an einem letzten Beispiel verdeutlichen, an einem Gottesbeweis, der sozusagen nietzsche-resistent ist, einem Gottesbeweis aus der Grammatik, genauer aus dem sog. Futurum exactum. Das Futurum exactum, das 2. Futur ist für uns denknotwendig mit dem Präsens verbunden. Von etwas sagen, es sei jetzt, ist gleichbedeutend damit, zu sagen, es sei in Zukunft

gewesen. In diesem Sinne ist jede Wahrheit ewig. Dass am Abend des 6. Dezember 2004 zahlreiche Menschen in der Hochschule für Philosophie in München zu einem Vortrag über «Rationalität und Gottesglaube» versammelt waren, war nicht nur an jenem Abend wahr, das ist immer wahr. Wenn wir heute hier sind, werden wir morgen hier gewesen sein. Das Gegenwärtige bleibt als Vergangenheit des künftig Gegenwärtigen immer wirklich. Aber von welcher Art ist diese Wirklichkeit? Man könnte sagen: in den Spuren, die sie durch ihre kausale Einwirkung hinterlässt. Aber diese Spuren werden schwächer und schwächer. Und Spuren sind sie nur, solange das, was sie hinterlassen hat, als es selbst erinnert wird.

Solange Vergangenes erinnert wird, ist es nicht schwer, die Frage nach seiner Seinsart zu beantworten. Es hat seine Wirklichkeit eben im Erinnertwerden. Aber die Erinnerung hört irgendwann auf. Und irgendwann wird es keine Menschen mehr auf der Erde geben. Schließlich wird die Erde selbst verschwinden. Da zur Vergangenheit immer eine Gegenwart gehört, deren Vergangenheit sie ist, müssten wir also sagen: Mit der bewussten Gegenwart – und Gegenwart ist immer nur als bewusste – verschwindet auch die Vergangenheit, und das Futurum exactum verliert seinen Sinn. Aber genau dies können wir nicht denken. Der Satz «In ferner Zukunft wird es nicht mehr wahr sein, dass wir heute Abend hier zusammen waren» ist Unsinn. Er lässt sich nicht denken. Wenn wir einmal nicht mehr hier gewesen sein werden, dann sind wir tatsächlich auch jetzt nicht wirklich hier, wie es der Buddhismus denn auch konsequenterweise behauptet. Wenn gegenwärtige Wirklichkeit einmal nicht mehr gewesen sein wird, dann ist sie gar nicht wirklich. Wer das Futurum exactum beseitigt, beseitigt das Präsens.

Aber noch einmal: Von welcher Art ist diese Wirklichkeit des Vergangenen, das ewige Wahrsein jeder Wahrheit? Die einzige Antwort kann lauten: Wir müssen ein Bewusstsein denken, in dem alles, was geschieht, aufgehoben ist, ein absolutes Bewusstsein. Kein Wort wird einmal ungeprochen sein, kein Schmerz unerlitten, keine Freude unerlebt. Geschehenes kann verziehen, es kann nicht ungeschehen gemacht werden. Wenn es Wirklichkeit gibt, dann ist das Futurum exactum unausweichlich und mit ihm das Postulat des wirklichen Gottes. «Ich fürchte», so schrieb Nietzsche, «wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben». Aber wir können nicht umhin, an die Grammatik zu glauben. Auch Nietzsche konnte nur schreiben, was er schrieb, weil er das, was er sagen wollte, der Grammatik anvertraute.

KLAUS MÜLLER · MÜNSTER

DIE VIRTUALISIERUNG DER WIRKLICHKEIT

Zum Zentrum der derzeit laufenden medialen Durchformung der Lebenswelten gehört der Begriff der Virtualität längst mit einer Selbstverständlichkeit, die nicht mehr lange nach seinem genauen Gehalt fragen muss. Dass medial vorgegebene Bilder bearbeitet oder hochkomplexe Bildwelten, in denen durchaus auch deren Schöpfer selbst nochmals in einer Selbstrepräsentation auftreten kann, neu geschaffen werden können, dass die Demarkationslinie zwischen Sein und Schein, Faktum und Fiktum fließend wird, bildet in etwa den Kernbegriff des Virtuellen. Der Terminus selbst dürfte mittellateinischer Provenienz (12. Jahrhundert) sein, in der Folgezeit hat er nicht zuletzt etwa auch für die Differenzierung symbolischer Präsenzweisen Verwendung gefunden (im Gnadenbild ist der Heilige virtualiter gegenwärtig, der eucharistische Christus im Altarsakrament dagegen realiter). Gleichwohl reichen seine religiös-theologischen Wurzeln ungleich tiefer.

1. Spirituelle Hermeneutik

Auf eine fundamentale Schicht des Spirituellen im Begriff der Virtualität hat G. Vattimo im Zuge seiner religionsphilosophischen Wiederentdeckung des Christentums aufmerksam gemacht. Die wissenschaftlich-objektivistische Wahrheitsform besitze, so Vattimo, ausweislich ihrer eigenen Geschichtlichkeit ihr Monopol nur als vermeintliches. Und damit öffne sich überhaupt erst wieder der Raum für die so offenkundige Wiederkehr des Religiösen.¹ Geschichtlich gesehen stehe dieses Geschick der Metaphysik und der Ethik in Verwandtschaft mit der biblisch-christlichen Tradition der Inkarnation, des Sich-klein-Machens Gottes, der «kenosis», wie Vattimo gern paulinisch sagt: dass das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, seine größte Größe im Verzichten auf diese Größe und so in der Preisgabe seiner Transzendenz erweise.

KLAUS MÜLLER, geb. 1955 in Regensburg; Dr. phil., Dr. theol. habil. Seit 1996 Univ.-Prof. für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Katholischen-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Zur Ausfaltung dieses geschichtsphilosophisch aufgeladenen Brückenschlags verweist Vattimo auf den mittelalterlichen Abt und Theologen Joachim von Fiore (1145–1202). Für Joachim war nach dem Reich des Vaters (Altes Testament) und des Sohnes (Neues Testament) mit dem Auftreten des benediktinischen Mönchtums ein «drittes Zeitalter» angebrochen, das Reich des Geistes, das alte Regeln und Grenzen hinter sich lässt, durch nichts aufzuhalten ist und eine ins Hier und Heute gezogene Erlösung gewährt. Übrigens beziehen sich auch viele maßgebliche Programmschriften über die Chancen der informationstechnischen Kulturrevolution von heute auf dieses Denkmuster und namentlich auch auf Joachim. Die einschlägigen Schriften von Yoneji Masuda, von Edward Feigenbaum & Pamela McCorduck, K. Erik Drexler, Frank Ogden und Nicholas Negroponte, Hans Moravec und Ray Kurzweil etwa folgen diesem Motiv exemplarisch;² was sie über alle Differenzen hinweg verbindet, ist der «apokalyptische [...] Ernst»³ dieser Programme, der zugleich den ungeheuren – auch finanziellen – Aufwand entsprechender technischer Projekte legitimiert und allein schon deshalb nicht als überdrehte Spekulation mit ungedeckten Verheißungen abgetan werden kann.

Für Vattimo repräsentiert der millenaristische Abt Joachim par excellence die Grundfigur einer nach vorne offenen Heilsgeschichte inklusive einer prospektiven Prophetie und Hermeneutik, deren Charakteristikum eben darum ausmacht, nicht mehr am festen Buchstaben zu kleben, sondern im Geist der Freiheit die Zeichen der Zeit zu deuten.⁴ Spiritualisierung generiert verflüssigten Sinn und nimmt so «[...] die Bedeutung jener Schwächung der starken Strukturen des Seins an, die das Resultat des Triumphs der Technik in unserer Welt zu sein scheint [...]; heute ist sie vor allem Informationstechnologie, welche die Wirklichkeit schwächt, indem sie sie immer expliziter als Spiel von Interpretationen zeigt.»⁵

Auch schon in der Lektüre des mehrfachen Schriftsinnes, wie ihn der größte Theologe der frühen griechischen Kirche, Origenes, Ende des 2., Anfang des 3. Jahrhunderts bereits theoretisch grundgelegt hat⁶ und Joachim in besonders konsequenter Weise praktiziert, vollzieht sich das von Vattimo so genannte «pensiero debole» (schwaches Denken) im Sinn einer Absenkung von Geltungsansprüchen kraft der Mehrheit möglicher Sinne in dem einen Buchstaben. Gemeint ist: Früh anhebend und dann bis zur Reformation sich durchhaltend bestand darüber Konsens, dass der Wortlaut der Hl. Schrift neben dem buchstäblichen auch einen oder mehrere geistige, spirituelle, übertragene, also nicht einfach objektive Sinne umgreife. Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen: Wenn in der Bibel der Name «Jerusalem» fällt, kann er bedeuten (a) die Stadt in Judäa als historisch-geographischer Ort – buchstäblicher Sinn; (b) die Kirche als Ort der Glaubensvermittlung und Gottespräsenz – allegorischer Sinn; (c) die Seele des einzelnen Menschen

als der Ort des Gewissensrufes – moralischer Sinn; (d) das himmlische Jerusalem als der Ort eschatologischer Herrlichkeit, zu dem hin die Gläubenden unterwegs sind – anagogischer Sinn (vom griechischen *anagein*, «hinaufführen zu einer hochgelegenen Stätte» und «heimkehren»).

Konsequent durchgeführt aber mündet dieses hermeneutische Programm für Vattimo in die Perspektive der Virtualität, sofern heute an erster Stelle die Informationstechnologie dadurch einem *pensiero debole*, einem schwachen Denken Vorschub leiste, dass sie die Wirklichkeit immer ausdrücklicher als ein «Spiel von Interpretationen»⁷ zur Geltung bringe. «Die Schwächung des Seins, auf die hin meiner Hypothese zufolge die Geschichte unserer Zivilisation ausgerichtet ist, lässt sich anscheinend als Heilsgeschichte vorstellen, insofern sie ein Geschehen ist, das die Verschiebung des Realen auf die Ebene der sekundären Qualitäten, des geistigen, des ornamentalen – wir könnten vielleicht sogar hinzufügen, des Virtuellen – vorbereitet.»⁸

Noch weit über Vattimos Gewährsinstanzen hinaus ließe sich übrigens zeigen, dass die geistliche Schriftauslegung schon im Mittelalter in weiten Bereichen, namentlich der Spiritualität und Mystik, den Charakter einer Art heiligen Spiels mit Bedeutungen angenommen hatte – etwa in den so genannten «Abecedarien», Litaneien von Gottes- oder Christus-Anrufungen, die für jeden Buchstaben des Alphabets einen Namen finden, oder in graphisch kunstvollen Namensteppichen, die man von diversen Richtungen aus lesen kann.⁹ Dabei gerät die Frage der so genannten Referenz der Signifikanten, also ob den sprachlichen Ausdrücken auch eine Wirklichkeit korrespondierte, auf die sie sich beziehen, wie von selbst an den Rand.¹⁰ Auf diese Weise kommt freilich eine höchst knifflige Frage auf: Könnte es sein, dass auf diese Weise die ganze Rede von Gott und alles, was dazu gehört, zu Dichtung, schärfer noch: zu Erdichtung und damit zu Fiktion wird? Was ist – gesetzt, es verhalte sich so – mit der Frage der Wahrheit? Und – noch brisanter – liegen die Wurzeln einer Dynamik aufs Virtuelle in der biblisch-christlichen Hermeneutik? Es gibt aber noch eine zweite, nicht minder bedeutsame Motivquelle für die religiöse Aufladung des Virtualitätsgedankens.

2. *Technotheologie*

Wo immer technische Errungenschaften verändernd in Lebenswelten einzugreifen beginnen, wächst ihnen rasch eine Art religiöser Aura zu. Kein Wunder: Das Verblüffende wie gleichermaßen Irritierende, ja Beängstigende, das von ihnen ausgeht, erfüllt von selbst die Basiskriterien religiöser Phänomenologie: Es wirkt als *Fascinatum* und *Tremendum*. In den Reaktionen derer, die grundstürzende technische Innovationen als erste Generation erleben, überwiegt teils das Eine, teils das Andere: Beim Aufkommen

der motorisierten Fortbewegung mit Eisenbahn und Automobil etwa gab es ernsthafte Warnungen, die rasante Geschwindigkeit bringe die Fahrgäste der Vehikel buchstäblich um den Verstand. Andere priesen enthusiastisch die nunmehr erschlossenen Mobilitätspotentiale als Quantensprung der Lebensqualität.

Vielleicht aber war noch keine Technik von einem derartig erwartungsgesättigten Überschwang begleitet wie das Aufkommen der Neuen Medien und speziell der telematischen Kommunikation. Diese Vermutung findet ihr wichtigstes Widerlager in der Tatsache, dass bald nach der physikalischen Entdeckung der elektromagnetischen Wellen gerade im literarischen und philosophischen Feld prognostische Stimmen laut werden, die unschwer die Grenze zur Heilsprophetie überschreiten und sich dabei bereits einer Semantik bedienen, die verblüffend dem Duktus heutiger cyberphilosophischer Traktate ähnelt. Eines der frühen einschlägigen Zeugnisse findet sich in dem Roman *The House of the Seven Gables* (Das Haus mit den sieben Giebeln) von Nathaniel Hawthorne¹¹ (1804-1864), einem der Klassiker der amerikanischen Literatur des 19. Jahrhunderts neben Ralph W. Emerson, Henry James, Herman Melville und Mark Twain, erschienen 1851 – ein Buch übrigens ansonsten von seiner literarischen Konstruktion her zutiefst legendär und durchherrscht von einem puritanisch-kalvinistisch aufgeladenen Schuldmotiv. Mitten in diesem poetisch-metaphysischen Kontext lässt der Dichter einen seiner Protagonisten nach einer Eloge auf andere Techniken, unter anderem auf die Fortbewegung mit der Eisenbahn, folgendermaßen schwärmen: «Dann die Elektrizität – der Dämon und Engel [!, K.M.], die mächtige physikalische Kraft, der alles durchdringende Impuls! [...] Ist es Tatsache – oder nur ein Traum –, dass die Elektrizität die Materie in einen einzigen großen Nerv verwandelte, der Tausende von Meilen atemberaubend schnell durchzuckt? Nein, der ganze Erdball ist ein Kopf, ein Riesenhirn, Instinkt, gepaart mit Intelligenz! Oder sollen wir sagen, er ist selber nur Idee, reine Idee, und nicht mehr Substanz, für die wir ihn hielten!»¹²

Und dann schwelgt der Sprecher darin, wie Liebende einander in diesem Medium über Distanzen hin nahe sein können – und dass der Einsatz eines solchen fast «geistliche[n] Medium[s]»¹³ wie des Telegraphen etwa für die Verfolgung von Verbrechern geradezu einen Missbrauch¹⁴ dieser «wunder-tätige[n] Kraft»¹⁵ darstelle.¹⁶

Wenige Jahrzehnte später feierte das, was Hawthorne da literarisch skizziert hatte, eine wissenschaftlich-spekulative Konjunktur, die aus einer Verknüpfung von Philosophie, Theologie und Evolutionstheorie hervorging. Dafür steht wie kein anderer der katholische Theologe und Paläontologe Teilhard de Chardin (1881-1955), der – kirchenamtlich argwöhnisch beäugt – in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit seiner naturwissenschaft-

lich-philosophisch-theologischen Hypothese von der Noosphäre, einer immer intensiver werdenden, den Globus umspannenden Vernetzung menschlicher Intelligenz, Furore machte und zu einer Art Kultautor der Cyberszene avancierte – in diese übrigens eingeführt von dem gewöhnlich als Medienpapst des 20. Jahrhunderts bezeichneten Marshall McLuhan, der seinerseits bekennender Katholik war.¹⁷ Teilhard hatte sich – kurz gesagt – die Aufgabe gestellt, christliches Denken und die Evolutionstheorie zu vermitteln. Er kam dabei zur Überzeugung, dass Materie, weil sie offenkundig in der Lage ist, Geist bis hin zu Selbstbewusstsein hervorzubringen, von Anfang an nicht einfach tote Materie sein kann. Die Urmaterie müsse konstitutiv beseelt sein, ohne dass das an ihr bereits zur Geltung komme. Je komplexer ihre Außenstruktur aber werde, desto mehr trete auch jene Innenseite an ihr hervor, um schließlich im Auftreten des Menschen ihrer selbst bewusst zu werden. Ab diesem qualitativen Sprung werde der Mensch inklusive seiner kulturellen und technischen Leistungen zum Träger des Geschehens, das seinerseits teleologisch strukturiert sei und auf den so genannten Omega-Punkt zulaufe, einer Einheit aller Kultur und Wirklichkeit, die Teilhard im Letzten christologisch interpretiert, d.h. als Epiphanie des verherrlichten Christus, in dem und auf den hin alles geschaffen ist, wie es in der Paulinischen Tradition des Neuen Testaments heißt (vgl. Röm 11,36; 1 Kor 8,6; Kol 1,16).

Diese Zusammenführung von Natur-, Bewusstseins- und Technikgeschichte setzt weder philosophiehistorisch noch naturwissenschaftlich im luftleeren Raum an, wie U. Jochum rekonstruiert hat.¹⁸ Zum einen steht für Teilhard Blaise Pascal (1623–1662) mit der Idee eines medial (nämlich durch das Buch) getragenen Fortschritts der universalen Menschheit im Hintergrund. Noch mehr aber tut das die Fortschreibung dieses Motivs in Gestalt einer Auffassung der Menschheit als eines auf seine empirischen Gesetzmäßigkeiten hin analysierbaren realen Organismus durch Auguste Comte (1798–1857), eines Zeitgenossen Hawthornes mithin, der als Begründer der modernen Soziologie zu gelten hat und dem philosophischen Positivismus zugerechnet wird – dass sich Comtes Positivismus je später, je mehr zu einer, nach heutigen Maßstäben geradezu krud esoterischen Quasireligion transformierte, kam dessen Anschlussfähigkeit durch Teilhard durchaus entgegen. Und nicht unerwähnt bleiben sollte in diesem Zusammenhang, dass es auch starke Parallelen zwischen Teilhard und der Naturphilosophie Schellings (1775–1854) gibt, die wenig geklärt sind. In Schellings Identitäts- und Naturphilosophie macht sich dessen Leidenschaft für das Universum in einer Alleinheits-Metaphysik geltend.¹⁹ Teilhard nimmt diesen Impuls auf und konzipiert, indem er ungleich stärker als Schelling auf Naturwissenschaftliches rekurriert, einen Evolutionsgedanken, der einen Übergang zwischen Natur und Technik einbegreift, sofern die

Entdeckung der elektromagnetischen Wellen ein biologisches Ereignis sei, das «[...] von nun an jedes Individuum (aktiv und passiv) auf allen Meeren und Kontinenten gleichzeitig gegenwärtig [...]»²⁰ sein lasse. Sofern das einen Prozess zunehmender Vergeistigung darstelle, führe er zu einer Purifikation des Geistes und erlaube über den instrumentellen Einsatz des Computers (an den Teilhard selbst wohl bereits dachte) eine Evolutionsplanung und -steuerung in Absicht einer «Auto-Cerebralisation der Menschheit».²¹ Ohne Übertreibung kann man sagen: «Mit Teilhard de Chardin ist im Grunde der Stand der modernen Theorien des Cyberspace erreicht [...]: dass dank des Computers der technisch mögliche und historisch notwendige Übergang von der leibgebundenen zu einer gänzlichen geistigen Existenz auf planetarer Ebene vollzogen werden kann und soll.»²²

3. *Virtualität, Ontologie und die Gottesfrage*

Aus einer Legierung der vorausgehend beschriebenen Driften auf Spiritualisierung geht im Raum der «Neuen Medien» ein Virtualitätsbegriff hervor, dem die Annahme einer eigentlichen Wirklichkeit so falsch gilt wie die Gegenthese, dass es überhaupt nur noch Schein gebe und Realität als solche ausgelöscht sei – eine Position, die durchaus vertreten und theoretisch etwa von Jean Baudrillard formuliert wird. Er meint: Eine «virtuelle Realität» gibt es überhaupt nicht, weil es «die eigentliche Wirklichkeit» nicht gibt, gegen die Erstere sich abgrenzen müsste.²³ Die Frage nach dem ontologischen Status des Cyberspace zwingt dazu, bereits die Frage nach seinem Sein oder Nicht-Sein anders als bisher zu fassen: nicht als die Suche nach einer abschließenden Antwort, sondern als Aufforderung, sie als Frage anzunehmen. Die Frage nach dem Sein oder Nicht-Sein lässt sich nur dadurch aufnehmen, dass man die Spannung, die in ihr steckt, schlichtweg aushält. Charakteristisch für diese Perspektive ist eine gewisse Unentschiedenheit, ja mehr noch: eine entschiedene Verteidigung der Unentscheidbarkeit so klassischer wie diffiziler Probleme wie «Sein», «Wahrheit» oder «Wirklichkeit».²⁴

Radikalisiert wird diese Tendenz, wenn – wie etwa bei P. Sloterdijk – die philosophisch seit Parmenides und theologisch durch das Aufkommen der Monotheismen konstitutive Unterscheidung von «wahr» und «falsch», «Wirklichkeit» und «Meinung», «Sein» und «Schein» als etwas gilt, das dem späten 21. Jahrhundert einmal als «halbarchaische Konfliktfolklore»²⁵ anmuten wird, als «primitiv[er] und präkomplex[er] [...] Fundamentalismus»²⁶, der durch sein Aufkommen das in Ovid kuliminierende Stadium der poetischen Metamorphosen, der Phantasie diskreditierte: «Was [...] kann Phantasie in einem monotheistisch konzipierten Schöpfungsuniversum bedeuten? – Nur eine Beilage des Teufels zur Freitagsausgabe der Welt, ein Supplement, das durch sein ungehöriges Erscheinen die Suggestion ver-

breitet, dem Vollendeten könne etwas hinzugefügt werden – und Theologen wissen, der Teufel ist der Vater aller Zugaben.»²⁷

An die Stelle der Wahr-Falsch-Unterscheidung trete ein «*Verum et fictum convertuntur*.»²⁸ Das aber bleibt – vielleicht überraschend – gerade für die Gottesfrage nicht folgenlos. Wie eng das Verhältnis zwischen ihr und dem Problemgeflecht von Fiktionalität und Wahrheit verschränkt ist, macht Robert Spaemann am sprachlichen Fall des *Futurum exactum* deutlich: Unser temporal strukturiertes Denken lässt uns das jetzt Wirkliche zugleich als etwas fassen, das ein einmal Gewesenes sein wird. Das bedeutet: «Von einem Ereignis der Gegenwart sagen, es werde einmal nicht mehr gewesen sein, heißt sagen, dass es in Wirklichkeit auch jetzt nicht ist. [...] Das jetzige Bewusstsein von dem, was jetzt ist, impliziert das Bewusstsein des künftigen Gewesenseins, oder es hebt sich selbst auf. Aber was ist der ontologische Status dieses Gewesenseins, wenn alle Spuren verweht sein werden, wenn das Universum nicht mehr sein wird? [...] Die Unvermeidlichkeit des *Futurum exactum* impliziert die Unvermeidlichkeit, einen «Ort» zu denken, wo alles, was geschieht, für immer aufgehoben ist. Oder wir müssen den absurden Gedanken akzeptieren, dass einmal nicht mehr gewesen sein wird, was jetzt ist, und was eben deshalb auch jetzt nicht wirklich ist. Die totale Virtualisierung der Welt macht das Dasein Gottes verzichtbar.»²⁹

Das ist ganz einfach deswegen so, weil Gegenwärtiges, ist es einmal Vergangenes geworden, für alle Zukunft Vergangenes bleibt: Es wird einmal gewesen sein. Sagte man von etwas, es werde einmal nicht mehr gewesen sein, wäre es schon gegenwärtig als nicht wirklich bestimmt. Virtualität macht diesen Gedanken denkbar und damit den Folgegedanken Gottes als einer Instanz der Sammlung all dessen, was gewesen sein wird (denn als solches bliebe es ja auch nach dem Ende allen endlichen Bewusstseins), überflüssig. Wer den Preis der De-Ontologisierung zu zahlen bereit ist, kann sich der monotheistischen Gottesfrage samt ihrer Wahr-Unwahr-Unterscheidung entledigen.³⁰ Zumindest probeweise provoziert das den Folgegedanken, ob etwa ein prinzipiell anders, nämlich im Horizont eines All-Einheitsgedankens angesetzter Gottesbegriff gegen eine solche Infragestellung immun wäre, sofern sich von seiner Logik her auch die Frage nach der Wahrheitsfähigkeit von Fiktionen stellt. Wahrheit kann Fiktionen nur im Horizont einer holistischen Denkform zugesprochen werden, einer also, die alle theoretischen und praktischen epistemischen Leistungen und damit alle Weisen von Wissen im Letzten in einer Ganzheit von Verstehen zusammenführt.³¹ Aus dieser veritativen Logik legte sich von selbst nahe, dass eine solche Form der Selbstverständigung bewussten Lebens dazu hinleitet, den gründenden Grund von Subjektivität in Gestalt eines wirklichkeitsverbürgenden Gedankens monistischer All-Einheit zu fassen.³²

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. Vattimo, Gianni: *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott? Aus dem Italienischen v. Martin Pfeiffer.* München 2004. 21–36.
- ² Vgl. Masusa, Yoneji: *The Information Society.* Washington 1980. – Feigenbaum, Edward – McCorduck, Pamela: *The Fifth Generation.* Reading, Mass. 1983. – Drexler, K. Erik: *Engines of Creation.* Garden City 1986. – Moravec, Hans: *Mind Children. Der Wettlauf zwischen menschlicher und künstlicher Intelligenz.* Hamburg 1990. – Negroponte, Nicholas: *Being digital.* New York 1995. – Ogden, Frank: *Navigating in Cyberspace. A Guide to the Next Millennium.* Toronto 1995. – Kurzweil, Raymond: *Homo s@piens.* 3. Aufl. Köln 2000.
- ³ Jochum, Uwe: *Kritik der Neuen Medien. Ein eschatologischer Essay.* München 2003. 17.
- ⁴ Vgl. Vattimo: *Jenseits des Christentums* (Anm. 1). 40–58. Hier bes. 45–46.
- ⁵ Vattimo: *Jenseits des Christentums* (Anm. 1). 71.
- ⁶ Vgl. Reventlow, Henning Graf: *Epochen der Bibelauslegung.* Bd. I: *Vom Alten Testament bis Origenes.* München 1990. 170–193. – Müller, Klaus: *Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten.* Regensburg 1994. 59–67.
- ⁷ Vattimo: *Jenseits des Christentums* (Anm. 1). 71.
- ⁸ Vattimo: *Jenseits des Christentums* (Anm. 1). 74.
- ⁹ Vgl. Stock, Alex: *Poetische Dogmatik. Christologie.* Bd. 1. *Namen.* Paderborn; München; Wien; Zürich 1995.
- ¹⁰ Vgl. Müller, Klaus: *Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine propädeutische Enzyklopädie mit Quellentexten.* Unter Mitarbeit von Saskia Wendel. Münster 2000. (Münsteraner Einführungen – Theologie; 4). 88.
- ¹¹ Vgl. Hawthorne, Nathaniel: *Das Haus mit den sieben Giebeln.* Roman. Aus dem Englischen übersetzt von Irma Wehrli. Nachwort von Hajo Kesting. Zürich 2004.
- ¹² Hawthorne: *Haus* (Anm. 11). 392–393.
- ¹³ Hawthorne: *Haus* (Anm. 11). 393.
- ¹⁴ Vgl. Hawthorne: *Haus* (Anm. 11). 394.
- ¹⁵ Hawthorne: *Haus* (Anm. 11). 394.
- ¹⁶ Vgl. dazu die ganze Passage Hawthorne: *Haus* (Anm. 11). 385–395.
- ¹⁷ Zu Teilhard und seiner Wirkungsgeschichte in der Cyberphilosophy vgl. auch Davis, Erik: *Techgnosis. Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information.* New York 1998. 289–318.
- ¹⁸ Vgl. zum Folgenden Jochum: *Kritik* (Anm. 3). 92–99.
- ¹⁹ Vgl. Tilliette, Xavier: *Schelling. Biographie.* Aus dem Französischen von Susanne Schaper. Stuttgart 2004. 177.
- ²⁰ Teilhard de Chardin, Pierre: *Der Mensch im Kosmos.* München 1959. 232.
- ²¹ Teilhard de Chardin, Pierre: *Die Entstehung des Menschen.* 3. Aufl. München 1963. 118.
- ²² Jochum: *Kritik* (Anm. 3). 99–100.
- ²³ Vgl. Baudrillard, Jean: *Das perfekte Verbrechen.* München 1996.
- ²⁴ Vgl. Munker, Stefan: *Was heißt eigentlich «virtuelle Realität»? Ein philosophischer Kommentar zum neuesten Versuch der Verdoppelung der Welt.* In: Munker, Stefan – Roesler, Alexander (Hgg.): *Mythos Internet.* Frankfurt a.M. 1997. (es; 2010). 108–127. Hier 118.
- ²⁵ Sloterdijk, Peter: *Tau von den Bermudas. Über einige Regime der Einbildungskraft.* Frankfurt a.M. 2001. 11.
- ²⁶ Sloterdijk: *Bermudas* (Anm. 25). 10.
- ²⁷ Sloterdijk: *Bermudas* (Anm. 25). 24.
- ²⁸ Sloterdijk: *Bermudas* (Anm. 25). 11.
- ²⁹ Spaemann, Robert: *Das unsterbliche Gerücht.* In: *Merkur* 53 (1999). Heft 9/10. 772–783. Hier 783.
- ³⁰ Zu diesem Theorem des Futurum exactum vgl. ausführlicher Spaemann, Robert: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand».* Stuttgart 1996. 123–133. – Ders.: *Gottesbeweise nach Nietzsche.* In: Stamm, Marcelo (Hg.): *Philosophie in synthetischer Absicht – Synthesis in Mind.* Stuttgart 1998. 527–538. Hier 535–536.

³¹ Vgl. Henrich, Dieter: Versuch über Kunst und Leben. Subjektivität – Weltverstehen – Kunst. München 2001. (Edition Akzente). 61–62.

³² Diesen Fragen geht D. Henrich seit langem und beharrlich nach. Vgl. dazu ausführlich Müller, Klaus: «... was überhaupt wirklich und was ein erstes Wirkliches ist». Mit Dieter Henrich unterwegs zu letzten Gedanken. In: Hoff, Gregor M. (Hg.): Auf Erkundung. Theologische Lesereisen durch fremde Bücherwelten. Mainz 2005. 149–165. – Ders.: Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Streit um das wahre Gottesbild Regensburg 2006. Kap. 5. [Im Erscheinen].

NIKOLAUS LOBKOWICZ · EICHSTÄTT

DIE MENSCHLICHKEIT GOTTES

Zu Eberhard Jüngels «Gott als Geheimnis der Welt»

Thomas von Aquin ist an mehreren Stellen seines Werkes der Frage nachgegangen, warum gewisse, für das Heil des Menschen erhebliche Einsichten, die auch philosophisch erwiesen werden können, offenbart wurden. Dieselbe Frage hatte schon Moses Maimonides beschäftigt und Thomas fasst dessen Antwort meist so zusammen: Nur wenige von uns sind fähig, philosophischen Argumenten zu folgen, unser Leben ist kurz und Philosophie kann irren.¹ Dennoch geht die Theologie des Thomas von der Annahme aus, die *sacra doctrina* vollende die Philosophie so, wie Gnade die Natur voraussetzt. Angesichts der langen Tradition christlichen Denkens, wie sie ihm vertraut war, kam Thomas nicht die Möglichkeit in den Sinn, dass selbst gut erwiesene und an sich richtige philosophische Aussagen die Theologie irreführen oder ihr doch den Weg zu wichtigen Einsichten verbauen könnten. Dabei ließe sich diese Gefahr gerade am Aufbau der *Summa theologiae* zeigen. Sie setzt bei einem philosophischen oder doch jedenfalls vorthelogischen Gottesbegriff an und baut ihn mit Hilfe der Trinitätslehre theologisch aus; dass dies nur auf Grund unseres Glaubens an die Menschwerdung Gottes möglich ist, wird ausdrücklich erst zum Thema, nachdem die Darstellung des Hervorgehens der Schöpfung aus Gott und die Rückkehr der Schöpfung zu Gott vollendet ist. Die Frage nach der Menschwerdung Gottes hat so nach Thomas' eigener Meinung nur oder doch vorzüglich die Funktion, den «Weg» aufzuzeigen, der die Schöpfung, insbesondere uns Menschen, zu Gott zurückführt.² Die Tatsache, dass wir von Gott so, wie wir Christen es tun, nur deshalb sprechen können, weil das Wort, das von Anfang an bei Gott, ja selbst Gott war, als Mensch unter uns Menschen gelebt hat, verblasst hinter einem Gottesbegriff, der dem Ansatz nach philosophisch, nicht theologisch ist. Dass «Gott» ein anderes Wort für «Liebe» und «Liebe» ein anderes Wort für «Gott» ist (vgl. 1 Joh 4,16)³, geht in der letztlich philosophischen Aussage unter, Gott sei das *ipsum*

NIKOLAUS LOBKOWICZ, geb. 1931, 1967-90 Professor für Politische Theorie und Philosophie an der Universität München. Seit 1994 Direktor des Zentralinstitutes für Mittel- und Osteuropäische Studien der Katholischen Universität Eichstätt. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

esse, was Aristoteles zwar nicht gesagt hat, aber auch er hätte sagen können. So richtig und unentbehrlich die Aussage sein mag, Gott sei der durch nichts eingeschränkte Akt und insofern das Sein selbst, hat sie nichts spezifisch Christliches an sich.

Eine philosophische Gotteslehre kann streng genommen von Gott nur als von der Ursache uns vertrauter innerweltlicher Phänomene sprechen; Gott ist ihr nur als *aliquid supra omnia existens quod est principium omnium et remotum ab omnibus*⁴ zugänglich. Zwar kann eine Theologie, die bei dieser Gotteslehre ansetzt, nachträglich sagen, Gott sei *in omnibus rebus sicut agens adest ei in quod agit*.⁵ Aber dass Gott, wie es bei Augustinus heißt, *interior intimo meo*,⁶ uns näher ist, als wir selbst uns je nahe zu sein vermögen, bleibt ohne Blick auf die Menschwerdung ein Bild, eine Metapher. Und zwar umso mehr, als auch und gerade die *analogia nominum* uns am Ende nur erlaubt, von Gott zu sagen, was er *nicht* ist. In Gegensatz zu dem, was Karl Barth im ersten Band seiner *Dogmatik* meinte (die *analogia entis* als «Erfindung des Antichrist», wegen der man «nicht katholisch werden» könne) erlaubt uns die Lehre von der Analogie ja nicht mehr als zu behaupten, dass ein Prädikat Gott wirklich zukommt; sie hilft uns nicht zu verstehen, was es auf Gott angewandt eigentlich besagt.

Der evangelische Theologe Eberhard Jüngel hat vor bald dreißig Jahren in seinem Buch *Gott als Geheimnis der Welt* den schwierigen Versuch unternommen, diese Perspektive zu korrigieren; es ist inzwischen in sieben Auflagen erschienen.⁷ Um es gleich vorweg zu sagen: Auch wenn man an dem einen oder anderen Punkt nicht zustimmen können sollte, ist dieses Buch ein großer Wurf, der in seiner Komplexität, Originalität, Belesenheit, Begriffsschärfe und Artikuliertheit an andere große Bücher des 20. Jahrhunderts wie *Sein und Zeit* oder *Wahrheit und Methode* erinnert (obwohl es sich als ein bewusst streng theologisches Werk versteht). Dies hat u.a. damit zu tun, dass der 1934 geborene Verfasser, inzwischen emeritierter Ordinarius für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität Tübingen, nicht nur ein hervorragender Kenner der Philosophiegeschichte ist, sondern auch philosophische Texte ungewöhnlich klar und kompetent kommentiert. Gerade seine Darstellung der Analogielehre des Thomas ist hervorragend und Jüngel zählt auch nicht zu jenen, die Erich Przywaras *Analogia entis* mit dieser Lehre verwechseln oder sie gar, wie er selbst von der «neueren evangelischen Theologie» schreibt, «mit erstaunlichem Unverstand und mit erschreckender Leichtfertigkeit» beurteilen (384).⁸ Freilich stört ihn, dass der Akzent der (letztlich philosophischen) Analogielehre, wie die Scholastik sie verstand, auf der verbleibenden Unbekanntheit Gottes liegt und diese dadurch zu einer «unerträglichen Unheimlichkeit» wird: Wir werden «durch uns selbst auf einen Unbekannten verwiesen, ohne den wir nicht wären» (378). Deshalb sucht Jüngel nach Wegen, nicht die Folgerun-

gen aus unserer Welterfahrung, sondern das menschliche Verständnis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, konkret das Evangelium, als «analoge Rede von Gott» zu deuten. Damit kommt es geradezu zu einer Umkehrung der klassischen Analogielehre: Die «noch so große Unähnlichkeit» von Gottesherrschaft und Welt kommt in einer «noch größeren Ähnlichkeit zum Zuge». Die Fremdheit der Gottesherrschaft, ihre «abstrakte Verschiedenheit von der Welt», wird «am Ende durch eine größere Vertrautheit im Sinne einer der Welt zugute kommenden *konkreten Unterschiedenheit* von der Welt überboten» (403).

Das leitende Anliegen des Buches ist der Versuch, «zu sagen, wovon wir eigentlich *reden*, wenn wir *von Gott reden*» (XI). Dass Theologie Rede von Gott ist, scheint das Selbstverständlichste auf der Welt zu sein. Und doch spricht vieles dafür, dass wir nicht wissen, wovon diese Rede spricht, ja dies vielleicht nicht einmal wirklich wissen sollen, weil Er «in unzugänglichem Licht» wohnt und kein Mensch ihn je gesehen hat (1 Tim 6,16). Dies ist, wie Jüngel in einer Reihe von Denkschritten (Descartes, Fichte, Feuerbach, Nietzsche) zeigt, nicht ohne Bedeutung für die Entstehungsgeschichte des neuzeitlichen Atheismus. Wann immer wir meinen, etwas von Gott verstanden zu haben, sprechen wir eben deshalb nicht mehr von Ihm: *si comprehendis, non est Deus*.⁹ Eine lange Tradition, die keineswegs auf jene der «negativen Theologie» reduziert werden kann, sondern von Platon über Gregor von Nazianz und Johannes Damascenus bis eben zum Pseudo-Areopagiten reicht, meint, Gott verschweigen zu müssen, weil «das Göttliche unsagbar und unbegreiflich ist» (so Damascenus); beim Areopagiten spricht Jüngel geradezu von einer «Verschweigung Gottes durch Übersteigerung» (316, 347ff.). Aber Gott hat sich eben auch «durch die Identifikation mit dem gekreuzigten Jesus definiert»; wenn wir dies verstehen oder doch denken können, können wir, so Jüngel, «sagen, wovon wir reden, wenn wir von Gott reden». Es geht also darum, «die Möglichkeit der Rede von Gott ... aus der Erfahrung der Menschlichkeit Gottes» zu erhellen, selbst wenn dies bedeutet, dass man sich dann mit gewagten Wendungen wie «Gott ist gestorben» auseinandersetzen muss.¹⁰

Diese Perspektive führt in tiefe, am Ende sogar gefährliche Gewässer. Die Behauptung, dass wir von Gott nur sinnvoll reden können, wenn wir die Inkarnation voraussetzen (und zwar nicht nur in dem Sinne, dass wir ohne die Offenbarung in Jesus Christus von ihr nicht wüssten), wir also ohne Blick auf den Menschen Jesus im Grunde von Gott nichts wirklich Zutreffendes, Wesentliches und zugleich Verständliches sagen können, birgt die Gefahr in sich, dass nicht nur die Unterscheidung zwischen Christi göttlicher und seiner menschlichen Natur unscharf wird, sondern legt auch nahe, dass Gott ohne die Menschwerdung und am Ende vielleicht sogar die Schöpfung nicht wäre, wer Er ist. Bei allen eingangs erwähnten Nachteilen

ist dies eben der Vorteil einer systematischen Theologie, die bei einem von der Welt her erschlossenen Gott ansetzt; so umständlich die Schwierigkeiten sein mögen, über Gott ohne nachträgliche Einführung der Offenbarung spezifisch Christliches zu sagen, läßt sie nicht von sich aus dazu ein, die Welt gleichsam als eine «Verlängerung Gottes» zu deuten; wenn sie ehrlich ist, erlaubt sie nicht zu vergessen, dass die von der Welt her aufgebaute Leiter höchstens dann und insofern fortgeworfen werden kann, wenn und als Gott von sich selbst sagt, wer Er ist.

Als theologisch nur teilgebildetem Vertreter des Faches Philosophie fällt es mir nicht leicht zu entscheiden, ob und inwiefern Jüngel der plotinisch-hegelschen Versuchung widersteht, zu Gott so aufzusteigen, dass die Leiter eben doch weggeschoben werden kann (wobei bei den Neuplatonikern diese Versuchung asketisch-mystische Dimensionen hatte, die dann bei Hegel völlig fehlen), man also von einer Gott immanenten Notwendigkeit sprechen kann, die Welt zu erschaffen und dann Mensch zu werden. Sein Trinitätsverständnis ist deutlich «praxeologisch»,¹¹ d.h. versteht die Dreifaltigkeit von dem aus, was Gott in Jesus Christus «getan» hat; die Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität liegt Jüngel ähnlich stark am Herzen wie von Balthasar, etwa im dritten Band der *Theodramatik*.¹² Doch während Balthasar sich darauf berufen kann, vorher ausführlich philosophisch gesprochen zu haben, hat sich Jüngels Misstrauen gegenüber der klassischen metaphysischen Tradition diesen Zugang verbaut. Im Gegensatz zu manchen anderen evangelischen Theologen will Jüngel nicht die Bedeutung der immanenten Trinitätslehre in Frage stellen; doch läßt er sie nur als «summarischen Begriff» von «Gottes Geschichte mit dem Menschen» gelten (475). Aber waren wir Christen nicht immer schon, etwa bei den Auseinandersetzungen mit dem Arianisten, der Meinung, Gott wäre eine Trinität auch dann, wenn es keine Geschöpfe gäbe (und Gott deshalb nicht Mensch geworden wäre)? «Die Schöpfung ist eine freie Willenshandlung (*un acte de libre volonté*), während das Hervorgehen der Personen kraft der Natur, *kata physin*, erfolgt». ¹³ Ist damit nicht gesagt, dass die immanente Trinitätslehre zwar *historisch* und möglicherweise sogar grundsätzlich *in ordine cognoscendi* ein zweiter Schritt sein mag, die ökonomische sie jedoch *inhaltlich* voraussetzt und deshalb mehr als ein «summarischer Begriff» sein muss? Manche Formulierungen im letzten Teil von Jüngels Buch klingen so, als würde der Verfasser meinen, die Trinität würde durch die Menschwerdung nicht nur offenbart, sondern geradezu konstituiert.¹⁴ Es ist wohl kein Zufall, dass «Kirche» in Jüngels Buch nur einmal erwähnt wird, und zwar als (allerdings gottgewollte) «Institution des Erzählens» (426). Ein Dogma, das in der hl. Schrift nur angelegt und erst von der Kirche entfaltet worden ist, ist ihm verdächtig, verlangt, so meint er, «umsichtige Korrekturen» (475). Im letzten Teil des Buches, aber eben nur in diesem (und

nicht auf den stellenweise überzeugend großartigen letzten Seiten) tauchen sprachliche Manierismen auf, die an die Sprechweise Hegels erinnern, wenn dieser sich nicht «festnageln lassen» wollte (allein die öfter wiederkehrende Formulierung, Gott «identifiziere sich» mit dem Menschen Jesus, zählt dazu – als ob Jesus erst im Tod und in der Auferstehung zu der Person geworden wäre, die Gottes Wort war bzw. ist).

Solche (vielleicht gar nicht berechtigte, weil den Autor missverstehende?) Bedenken sollten jedoch theologisch gebildete Katholiken nicht davor abschrecken, Jüngels Buch sorgfältig zu studieren. Schon allein die Abschnitte über die Denkbarkeit und die «Sagbarkeit» Gottes, aber auch z.B. längere Abhandlungen über die neutestamentliche Bedeutung von «Geheimnis» (*mysterion*, *sacramentum*) oder über das Wesen der Liebe (der Verfasser knüpft hier an Josef Pieper an) enthalten zahllose meisterhafte Analysen. Und überdies lernt man aus diesem Buch von Neuem, wie wenig Zuverlässiges wir ohne Glauben an den Erlöser von Gott wissen können und deshalb unbedacht sagen dürfen. Jüngel mag von einem postulierten «Ende der Metaphysik» her denken (wobei er freilich ein wenig die Tatsache zu unterschätzen scheint, dass auch und gerade der Deutsche Idealismus, zumal in seiner Hegelschen Gestalt, immer noch eine Variante dieser Metaphysik ist), aber er kennt diese Tradition gut und man kann ihm wahrhaftig nicht vorwerfen, er nehme sie leicht.

Ein Thema erwähnt Jüngel freilich nicht: dass das Ansetzen bei einem «bloß philosophischen» Gottesbegriff u.a. die Funktion hatte, ein Gespräch mit jenen zu ermöglichen, die weder das Alte noch das Neue Testament anerkennen oder auch nur kennen. Thomas hat mehrmals darauf hingewiesen.¹⁵ Jüngels Bemühung, «aufgrund eindeutiger Rede von Gott diesen wieder denken zu lernen» (IX), scheint ein solches Gespräch nicht einmal für sonderlich wünschenswert zu halten. So überzeugend der Verfasser zumindest eine Dimension¹⁶ der Entstehung des neuzeitlichen Atheismus beschreibt, ist schwer zu sehen, wie seine Darstellung auch nur den Beginn eines Dialoges mit einem «Ungläubigen» erlauben soll – es sei denn auf dem Umweg über die klassische Metaphysik, deren Ende dann vielleicht doch nicht so endgültig ist, wie heute viele meinen. Man muss dabei nicht immer gleich an *Gottesbeweise* im engen Sinn des Wortes denken; bei diesen geht es ja auch darum, einen Weg zu finden, von der Welt her über «Gottes Eigenschaften» zu sprechen.

ANMERKUNGEN

¹ Am ausführlichsten *De Ver.* 14, 10; auch *S.c.G.* I, 4; *S.Th.* I, 1, 1.

² Vgl. die Umschreibung der *tertia pars* in *S.Th.* I, 2, Einl.: *tertio, de Christo qui secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum.*

³ Ich folge hier der Übersetzung von *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*, hrsg. v. K. Berger u. Chr. Nord, Frankfurt 1999.

⁴ *S.Th.* I, 13, 8 ad 2.

⁵ *Ibid.*, I, 8, 1.

⁶ *Conf.* III, 6, 1; *CSEL* XXXIII, 53.

⁷ E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 7. Aufl. 2001, XXII+564 S.

⁸ Dies ist die einzige Stelle, an der Jüngel von Balthasar nennt, und zwar als Autor des Buches *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 2. Aufl. Köln 1962. Dabei hatte v. B. bezüglich der menschlichen Rede von Gott, insbesondere in seiner Auseinandersetzung mit der negativen Theologie, viele Gedanken Jüngels vorweggenommen, vgl. den Aufsatz v. J.H. Tück in der *Hans Urs von Balthasar*-Nummer dieser Zeitschrift (März-April 2005), 151ff.

⁹ Augustinus, *Sermo* 117, *MPL* XXXVIII, 663.

¹⁰ Die Formulierung ist schon bei Tertullian nachweisbar: *credere mortuum deum, ex fide credas deum crucifixum* u.ä., vgl. Jüngel 84 ff.: «Mystischer Tradition war der Gedanke eines Todes Gottes nicht fremd», 87, dort weitere Textbeispiele, z.B. bei Athanasius und Meister Eckhart, aber auch Heidegger. Übrigens hat auch Kardinal Ratzinger in einem in Subiaco am 1.4.2005 gehaltenen Vortrag von der «sich im gekreuzigten Gott als Liebe» zeigenden Vernunft gesprochen. In der jüngeren Neuzeit ist die Formulierung von Gottes Tod von Hegel aufgegriffen worden, der damit, ohne dessen Atheismus vorwegnehmen zu wollen, die Proklamation von Nietzsches Zarathustra «ermöglicht» hat, vgl. 195 ff. Dass ein Denker, der gar nicht beabsichtigt, xy zu sagen, einem späteren Denker «ermöglicht», es zu sagen, ist ein von Jüngel des öfteren gebrauchtes Denkmuster.

¹¹ Vgl. L. Scheffczyk, A. Ziegenaus, *Katholische Dogmatik*, Aachen 1996, II, 402 ff.

¹² Vgl. H.U. von Balthasar, *Theodramatik III: Die Handlung*, Freiburg 1980, etwa die längere Fußnote auf S. 300ff.; v. B. geht nicht auf Jüngels Buch, wohl aber auf ähnlich gestimmte Texte in J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München 1979, ein. Zur Unterscheidung vgl. Jüngel 474: «Die immanente Trinitätslehre begreift Gott selbst unter Absehung seines Verhältnisses zum Menschen; die ökonomische Trinitätslehre begreift demgegenüber Gottes Sein in seinem Verhältnis zum Menschen und seiner Welt». Auch katholische Dogmatiker bestreiten heute nicht, dass die ökonomische Trinitätslehre *historisch* der Ausgangspunkt der immanenten war, vgl. Scheffczyk, *op.cit.*, 394 ff.: «Die tat- und heilshafte Offenbarung der Dreiheit ging als Grund und Ursache der Erkenntnis der immanenten Trinität voraus».

¹³ Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris 1995, 551 (III, 37).

¹⁴ Z.B. 398: «Gottes Identifizierung mit dem toten Jesus impliziert ... eine Selbstunterscheidung Gottes. Das Sein dieses Toten bestimmt Gottes eigenes Sein so, dass man von einer Unterscheidung zwischen Gott und Gott reden muss».

¹⁵ Z.B. *S.c.G.* I, 2, wo Thomas ausdrücklich die *Mahumetistae* erwähnt.

¹⁶ Jüngels Analyse dieser Entstehungsgeschichte ist insofern sehr deutsch, als sie – von Descartes abgesehen – vor allem Kant, den Deutschen Idealismus und dessen Folge berücksichtigt. Nicht zur Sprache kommt, dass außerhalb des deutschen Sprachkreises Atheismus von seinen frühesten Formen an nahezu immer in Zusammenhang mit Materialismus auftrat (bei dem ja dann auch die linken Erben Hegels fast ausnahmslos landeten). Vgl. zur Frage W. Schroeder, *Ursprünge des Atheismus*, Stuttgart 1998.

KARLHEINZ RUHSTORFER · FREIBURG

«DU SOLLST EIN SEGEN SEIN»

Das paulinische Wort vom Kreuz im Widerstreit

Oftmals wurde das «Wort vom Kreuz» des Paulus als Zentrum des christlichen Glaubens angesehen. Doch was einst als Segen für die Menschheit empfunden wurde, fand schließlich im Denken der Moderne einen entschiedenen Widerspruch. Heute schlägt diesem Wort blanke Verständnislosigkeit entgegen. Es erscheint in seiner Entschiedenheit als eine unerträgliche Zumutung. Wie könnte ein Mensch, der sich dem Anspruch des Kreuzes aussetzt, zum Segen werden? Zunächst sollen einige Einwände gegen den «*logos tou staurou*» aufgenommen werden, dann gilt es, die innere Logik des Kreuzes zu entfalten, um schließlich die gemachten Einwände zu entkräften.

A. EINIGE EINWÄNDE

1. Spätestens mit den Einschätzungen Feuerbachs, Marxens und vor allem Nietzsches wurde der christliche Glaube eher als Fluch denn als Segen empfunden. Seinen unbestreitbaren Höhepunkt hatte diese Entwicklung in Nietzsches Streitschrift: «Der Antichrist. Fluch auf das Christentum». Als fluchwürdig empfunden wurde dabei vor allem das «Symbol» des Kreuzes: «Gott am Kreuz».¹ Die Liebe zum Leben, die Liebe zur Welt und der Wille zur Macht werden nach Nietzsche durch dieses Zeichen verleumdet und schließlich zerstört. Vor allem das «Wort vom Kreuz» des Paulus fordert seinen Widerspruch heraus. Nietzsche setzt der christlichen Wertschätzung des Schwachen eine «Umwertung aller Werte» entgegen: «Dionysos gegen den Gekreuzigten».² Der christlichen Negation der Welt und der damit verbundenen Ausrichtung auf die «Hinterwelt» gilt sein Fluch. Dionysos ist für Nietzsche der Inbegriff des «segnenden Ja-Sagens», mit dem er die Welt bis in alle Abgründe hinein bejaht.³

2. Zwar kann das Christentum mittlerweile nicht mehr den Hass und so auch den Fluch eines Nietzsche hervorrufen. Die Dinge haben sich entspannt. Doch wird dadurch das Segensreiche des Christentums keineswegs deutlicher empfunden.

KARLHEINZ RUHSTORFER, geboren 1963, Studium der Germanistik, Philosophie und Theologie in München, Osnabrück und Freiburg; Prof. Dr. theol.; Ausbildung zum Religionslehrer; seit 2004 Wissenschaftlicher Oberassistent am Lehrstuhl für Dogmatik in Freiburg.

Michel Foucault, der in den sechziger Jahren des Zwanzigsten Jahrhunderts vom Tod des (modernen) Menschen als einer Folge des von Nietzsche verkündeten Todes Gottes spricht,⁴ beschäftigt sich noch einmal mit der Herausforderung durch das Christentum. Auf seiner Suche nach einer Ästhetik des Selbst, nach einer Ethik jenseits aller Normativität und Objektivität stößt er auf das Christentum. Mit diesem erscheine ein bis dahin unbekannt fester und universaler Grund für die Ethik. Foucault begreift den christlichen Glauben als eine Gesetzesreligion, die mehr oder weniger blinden Gehorsam fordere. Doch sei in seiner geschichtlichen Gegenwart das «Christentum mit der Religion des Textes, der Idee eines Willens Gottes, dem Prinzip des Gehorsams» sowie mit «der Moral als Gehorsam gegenüber einem Regelkodex» bereits im Verschwinden begriffen, ja sei bereits verschwunden.⁵ Auch wenn die Enteignung des Willens durch das Christentum nur noch der Geschichte angehöre, so regle noch immer eine allgemeine und notwendige Gesetzgebung in Biologie, Medizin, Psychoanalyse den «Gebrauch der Lüste». Dieser Zwang wird als die säkularisierte Form des christlichen «guten Willens» angesehen, der sich dem Gotteswillen unterordnet. Damit erhalte sich in sublimierter Form die Fremdbestimmung, die eine freie Selbstverwirklichung und Selbstgestaltung gemäß den «Technologien des Selbst» verhindere.

3. Inzwischen jedoch kam es zu einer «Rückkehr der Religion», dabei werden die ich-konstituierenden Momente der Religionen zu einem Reservoir, aus welchem sich die offene Selbstverwirklichung des Subjekts speisen kann. Die Religionen im Plural, die Götter in Mehrzahl sind wieder gesellschaftsfähig geworden.⁶ Andererseits scheint gerade die Wiederkehr der Religion im Sinne der aufkeimenden Fundamentalismen einen neuen Fluch über die Menschheit gebracht zu haben, wie dies nicht zuletzt Jacques Derrida in seinem Vortrag «Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der «Religion» an den Grenzen der bloßen Vernunft»⁷ hervorgehoben hat. Alle drei abrahamitischen Religionen bürden ein abgründiges Gewaltpotential in sich. Vor allem aber das Christentum, das aufgrund des schon im Kreuzesgeschehen angelegten Gedankens vom Tode Gottes eine anthropologische Zurücknahme in die Immanenz ermögliche, strebe in seinen säkularen Gestalten vor allem als amerikanische Telekommunikationskultur eine globale Herrschaft an. Bei der «weltweiten und weltumspannenden Latinisierung»⁸ sei das Anglo-Amerikanische an die Stelle des Latein getreten. Anstatt im Zeichen des Kreuzes breite sich dessen Macht im Zeichen von «digitaler Kultur, desk-jet und Fernsehen» grenzenlos aus, wiewohl auch die alte römische Kirche ein aktiver Bestandteil der «Mondialatinisation» sei.⁹

Wie können sich Christen angesichts dieser Vorwürfe ruhigen Gewissens als «Segen» für die Menschheit bezeichnen? Um hier überhaupt weiterzukommen, empfiehlt es sich zunächst, gelassen auf jene Schriftstelle zu blicken, an der von jenem Segen erstmals die Rede ist, sie handelt von der Berufung und Erwählung des Abraham (Gen 12,2). Von hier führt eine Spur unmittelbar in das Herz des Neuen Testaments: Jesus Christus, denn Paulus deutet die eigentümliche Begnadung des Abraham nun im Lichte des «Wortes vom Kreuz». Und genau dieser Kerngedanke des Paulus wurde und wird als ein Fluch für die Menschheit empfunden. Deshalb soll die Logik des Kreuzes knapp angedeutet und in einem letzten Abschnitt mit den soeben vorgestellten Herausforderungen kurz konfrontiert werden.

B. SED CONTRA:

«Du sollst ein Segen sein!» (Gen 12,2).

C. ARGUMENTATION

1. Segen und Fluch. Der unmittelbare Schriftbefund

a) Abraham

Mit der Berufung des Abraham beginnt im ersten Buch der Bibel, in der Genesis, der Abschnitt über die Erzväter Israels: Abraham, Isaak und Jakob. Lediglich eine kurze Genealogie geht der Berufung voraus. Vollkommen unvermittelt setzt das zwölfte Kapitel ein: «Der Herr sprach zu Abram» (Gen 12,1). Dieser wird aufgefordert, sein Land, seine Verwandtschaft und sein Vaterhaus zu verlassen und in ein Land zu ziehen, das zunächst noch nicht näher beschrieben wird. Die Geschichte beginnt damit, dass sich Abram von allem, was zu ihm gehört und ihn bisher ausmachte, unterscheiden soll. Abram wird von Gottes Wort beansprucht; er wird angesprochen, um aufzuhören und zwar mit allem Bisherigen. Von nun an soll er einzig auf Gott hören. Die Unterscheidung Abrams, die im Gehorsam gegenüber Gott gründet, ist die Bedingung für den verheißenen Neuanfang mit Gott. Etwas später, als Gott von Abram fordert, seinen Sohn Isaak zu opfern, wird die Bereitschaft, alles für Gott aufzugeben und einzig Gottes Wort zu gehorchen, noch einmal auf die Spitze getrieben (22,1-19). An beiden Stellen folgt der Forderung des Gehorsams unmittelbar die Verheißung der Nachkommenschaft und verbunden damit des Segens (12,2f. und 22,16f.). «Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen. Ein Segen sollst du sein.»¹⁰

Allgemein religionsgeschichtlich gesehen meint Segnen eine übernatürliche, von der Gottheit ausgehende Förderung menschlichen Tuns und Ergehens.¹¹ Das hebräische Wort für Segen lautet «berakhah». Die Wurzelkonsonanten *brk* bilden Verbalformen mit der Bedeutung «segnen», «knien» (Ps 65,6; 2 Chr 6,13), evtl. auch «stark sein» (Ps 147,13). Im Hebräischen kann das Wort *berakhah* auch auf Gott bezogen werden, dann muss im Deutschen allerdings nicht mehr von «Segen», sondern von «Lobpreis» gesprochen werden. Abram soll also im Letzten für die ganze Menschheit ein Segen sein, d.h. ihr Wohlergehen und ihre Wohltätigkeit befördern, Gott gegenüber jedoch wird er zum Lobpreis; er spendet mit seinem Segen Gott die schuldige Verehrung. Festzuhalten bleibt, dass Gott der Träger und Spender aller Segenskraft ist (vgl. Gen 49,25).¹² Noch etwas klarer wird die Bedeutung von «Segnen» durch einen Blick auf das griechische Wort *εὐλογία*, mit welchem bereits in der jüdischen Septuaginta der hebräische Ausdruck *berakhah* übersetzt wird. *Εὐλόγειν* bedeutet wörtlich soviel wie «gut-sagen», «gut-heißen». Die Tätigkeit des Segnens ist damit vor allem eine sprachliche Handlung, genauer ein illokutionärer und performativer Sprechakt.¹³ Durch das Sagen vollzieht sich das Gesagte. Von diesem Akt des Segnens ist die Segens-Gabe zu unterscheiden. Diese kann, wie bei Abram, in zahlreicher Nachkommenschaft, langem Leben oder in Schutz vor Feinden bestehen.

Im alttestamentlichen Kontext kann der Mensch den Segen, den er von Gott erhalten hat, an andere Menschen, vor allem aber an seine Nachkommen weiter-

geben (vgl. Gen 27). So ist auch bei Abram der Segen mit der Verheißung von Nachkommenschaft verbunden. Die Nachkommen Abrams sind hier als das Volk Israel zu verstehen, ihnen gilt der Segen. Jedoch kommt Gottes besonderem Volk so eine heilsvermittelnde Funktion für die ganze Menschheit zu. In Abraham wird die gesamte Menschheit gesegnet: «Ich will segnen, die dich segnen; wer dich erwünscht, den will ich verfluchen. Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen» (Gen 12,3).

Gott verheißt dem auserwählten Volk seinen besonderen Beistand, und bereits hier kommt ein kritisches Moment zum Vorschein, die Unterscheidung in Segen und Fluch. Die lateinische Übersetzung (Vulgata) bringt diesen Gegensatz unmittelbar zum Ausdruck, indem sie Segnen mit *benedicere* und verfluchen mit *maledicere* wiedergibt. Segen gilt zunächst den Nachkommen als solchen, dann aber auch allen, die das Volk «für-gut-heißen», ihm wohlgesonnen sind. Das «Für-böse-Heißen» des Fluchs bezieht sich erstlich auf die Feinde Israels, dann aber auch auf diejenigen Nachkommen Abrahams, die sich nicht nach dem Gesetz richten, denn die Nachkommen Abrams können nur dann zum Segen werden, wenn sie sich ihrerseits an den Willen Gottes, an seine Weisung, konkret an das Gesetz halten.¹⁴

«Abraham soll doch zu einem großen, mächtigen Volk werden, durch ihn sollen alle Völker der Erde Segen erlangen. Denn ich habe ihn dazu auserwählt, dass er seinen Söhnen und seinem Haus nach ihm aufrägt, den Weg des Herrn einzuhalten und zu tun, was gut und recht ist, damit der Herr seine Zusagen an Abraham erfüllen kann» (Gen 18,18f.).

Volk, Gesetz und Segen bilden im alttestamentlichen Kontext eine untrennbare Einheit. Dass damit kein Heilsegoismus Israels intendiert ist, sollte hier nur angedeutet sein. Paulus nun bezieht sich explizit auf die Erwählung und die begnadende Segnung Abrahams.

b) Paulus

Im Galaterbrief gibt Paulus dem Geschehen um Abraham eine radikal neue Interpretation: «Er [Abraham] glaubte Gott, und das wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet» (Gal 3,6).¹⁵ Also nicht mehr die Tatsache, die von jedem gläubigen Juden angenommen wird, dass Abraham in vorbildlicher Weise das Gesetz eingehalten hat, macht seine Gerechtigkeit aus, sondern sein Glaube. Bevor noch zu klären sein wird, was denn «Glaube» und «Gerechtigkeit» genau besagen, ist dem Gedankengang von Galater 3 weiter zu folgen. Paulus bestimmt in einer völlig neuen Weise, was das Gottesvolk ist: Söhne Abrahams sind ausschließlich «die, die glauben» (Gal 3,8). Dabei hält auch Paulus daran fest, dass durch Abraham alle Menschen den «Segen» Gottes erlangen sollen, jedoch jetzt nicht mehr gebunden an die «Nachkommen» dem Fleische nach, d.i. das Volk Israel, und nicht mehr unter der Bedingung, das Gesetz einzuhalten, sondern auf Grund der Gabe des «Geistes» und des «Glaubens» an Jesus Christus (Gal 3,14). Das Gesetz tritt von der Seite des «Segens» auf die Seite des «Fluchs» (Gal 3,10).¹⁶ Nicht dass das Gesetz selbst, nicht dass seine Gebote, wie etwa «Du sollst nicht töten», nun plötzlich als fluchwürdig angesehen würden, Paulus betont: «[...] das Gesetz ist heilig, das Gebot ist heilig, gerecht und gut» (Röm 7,12). Obwohl es sagt, wie es zu sein hat,¹⁷ gibt es aller-

dings nicht die *Macht*, den Willen Gottes tatsächlich zu erfüllen (Röm 7,7-25). Das heißt, dass die Sünde durch das Gesetz zwar *erkannt* (Röm 2,30), die Bekehrung zu Gott aber nicht durch das Gesetz bewirkt wird. Das bloße Gesetz wird somit zum Signum für diejenigen Menschen, welche sich nicht vom «Fleisch», von der «Sünde» und damit von sich selbst unterschieden haben und so unter dem Fluch des Gesetzes bleiben. Sich von sich selbst zu unterscheiden, dies ist aber die Bedingung dafür, ein Segen zu sein, wie schon aus der Berufung des Abraham hervorgeht. Doch während bei Abraham die Selbstunterscheidung erst präfiguriert ist, kommt sie mit Jesus Christus auf ihren Grund. In seinem Tod und seiner Auferstehung unterscheidet er sich von sich selbst und von allen anderen Menschen. Stellvertretend für alle, ein für alle mal trägt er die Krisis aus. Die Selbstunterscheidung ist für die Menschen die Bedingung des Heils, die sie jedoch nicht von sich aus zu vollziehen vermögen. Eben deshalb hat «Christus [...] uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft, indem er für uns zum Fluch geworden ist» (Gal 3,13). Dadurch dass Christus den Fluch – *maledictio* – durchaus im Sinne des «Böse-Sprechens», des «Schlecht-Redens» und schließlich die «Ver-Urteilung» auf sich genommen hat, obwohl nichts Böses, Schlechtes, Verurteilungswürdiges an ihm war, hat er den Zirkel der «Malediktion» ein für alle mal durchbrochen. Die Schuld ist bezahlt, damit den Juden wie den Heiden «durch ihn der Segen [die Benediktion] Abrahams zuteil werde und wir so aufgrund des Glaubens den verheißenen Geist empfangen» (Gal 3,14). Die Segnung für die Heiden besteht für Paulus konkret im Pneuma und in der Gotteskindschaft.¹⁸

Den Segen Abrahams empfangen bedeutet zwar auch weiterhin, in die Nachkommenschaft Abrahams aufgenommen zu werden, doch nicht mehr unmittelbar, denn Paulus deutet den «Samen» Abrahams, griechisch im Singular τὸ σπέρμα, nicht als das Volk Israel, sondern als den *einen* Nachkommen, Jesus Christus. Christus gilt die Verheißung, die an Abraham ergangen ist, und er ist der Erbe Abrahams (Gal 3,18.29). Wer in Christus ist, gehört zum Gottesvolk, in dem die bisherigen Unterschiede von Juden und Heiden, Sklaven und Freien, Männern und Frauen nichts gelten (Gal 3,26). Wenn nun jemand vom einen Sohn Gottes, Christus, den Geist der Sohnschaft empfängt, dann wird er seinerseits zum Kind Gottes unabhängig von Nation, gesellschaftlichem Stand und Geschlecht.

«Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz, den Geist, der ruft: Abba, Vater. Daher bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn; bist du aber Sohn, dann auch Erbe, Erbe durch Gott» (Gal 4,7).

Das Wort «Du sollst ein Segen sein», das an Abraham ergangen ist, hat jetzt die Bedeutung angenommen: Vermittelt durch die Sohnschaft Jesu in ein mittelbares Kindesverhältnis zu Gott aufgenommen worden zu sein. Das Kind Gottes ist vom Fluch des Gesetzes, vom Fluch der Übertretung befreit. Die Christen sind von Gott «gut-geheißen» und das bedeutet in Paulinischer Diktion: gerechtesprochen. Einerseits wird ihnen die Schuld nicht mehr angerechnet, andererseits werden sie selbst in den Stand gesetzt, den Teufelskreis aus Übertretung, Verfluchung, neuer Übertretung und neuer Verfluchung zu durchbrechen, deshalb kann Paulus die Christen auffordern: «Segnet eure Verfolger: segnet sie, verflucht sie nicht!» (Röm 12,14).

2. Der Segen des Christentums: die Logik des Kreuzes

Die Frage, ob das Christentum ein Segen oder ein Fluch ist, kann nur im Blick auf das Wort vom Kreuz, den λόγος τοῦ σταυροῦ entschieden werden. Es ist die Mitte der Paulinischen Verkündigung und hat als solche schon den weltgeschichtlich wirksam gewordenen Widerspruch Nietzsches, seinen Fluch auf das Christentum hervorgerufen. «Segen», εὐλογία, dies sei noch einmal erinnert, bedeutet in der vorbiblischen profanen Gräzität: Schöne, edle Sprache, dann auch Lob und Ruhm.¹⁹ εὐλογία und λόγος gehören im Griechischen zur selben Wortfamilie um den Stamm *log*, dessen Grundbedeutung Sammeln, Aufzählen, Lesen und Auslesen ist. Logos ist ein Grundwort der griechischen Philosophie und bedeutet soviel wie Begriff, Verstand und Urteil, womit ein unterscheidendes Moment eingeführt ist.²⁰ Das zugehörigen Wort *legein* heißt «sagen», mit dem Unterton, Verständiges sagen. Die εὐλογία des Christentums steht und fällt mit dem λόγος vom Kreuz. Nur wenn die Rationalität des Geglauten dargelegt werden kann, ist es möglich, das Segensreiche des Christentums zu denken. Der Segen des Christentums besteht darin, das Wort vom Kreuz zu sagen. «Du sollst ein Segen sein» – diese Forderung hat ein komplexes und vernünftiges Sprachgeschehen zu seiner Grundlage, in dem sich der Heilswille Gottes in Jesus Christus offenbart. Am Anfang dieses Geschehens steht die Gerechtsprechung des Menschen durch Gott. Dies geschieht durch die Hingabe des Sohnes am Kreuz, welche die Hingabe des Menschen an Gott hervorruft. Das wechselseitige Sich-Hingeben in Liebe ist die innerste Mitte der Logik des Kreuzes. Insofern sich der Sohn darin als seinem Vater gegenüber gehorsam erweist, wird das Gehorchen zur Vollendung dieses Sprachgeschehens. Die Gläubigen entsprechen dem durch ihr entgegenkommendes Hören.

a) Gerechtsprechung

Die Situation der Menschen ist zunächst vom Fluch geprägt, der auf ihnen liegt. Im Römerbrief beschreibt Paulus den Hintergrund, vor dem sich dann die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes vollzieht. Alle Menschen haben den Zorn Gottes auf sich gezogen, weil alle gesündigt haben, Juden wie Heiden, alle haben das Gesetz übertreten, den Bund gebrochen und die Herrlichkeit Gottes verloren. Auch der Zorn Gottes bedarf der Offenbarung, er kann nicht einfach natürlich wahrgenommen werden (Röm 1,18–3,20). Auf den ersten Blick sind nur die Juden verpflichtet, das Gesetz zu halten, doch auch die Heiden bindet die «Natur» an das, was im Gesetz gefordert wird (Röm 2,14, vgl. 1,19f.), deshalb können beide gleichermaßen vor Gott schuldig werden. Der radikalste Ausdruck der Sündigkeit ist für Paulus die Herrschaft des Todes über alle Menschen (Röm 5,12–14).

Diesem Unheilszusammenhang aller setzt Paulus unvermittelt entgegen: «Nun ist aber ohne das Zutun des Gesetzes die Gerechtigkeit Gottes offenbart worden» (Röm 3,21). Die Gerechtigkeit Gottes scheint sich in einem Widerspruch zum Gesetz zu befinden, doch stellen die Forderung des Gesetzes und die Forderung der Gerechtigkeit im Grunde keinen Gegensatz dar. In beidem geht es darum, dass die Grenzen, die vom Willen Gottes gezogen wurden, nicht überschritten werden dürfen. Dies zeigt sich sowohl in der Forderung, die an Adam erging, nicht vom

Baum der Erkenntnis zu essen, als auch im Dekalog. So fördert schon das erste Gebot, die eine und absolute Grenze zu achten, diejenige zwischen Gott und Schöpfung. Die Gebote vier bis zehn stellen Grenzziehungen dar zwischen den Menschen. Das Entscheidende am jüdischen Gesetzes- und Gerechtigkeitsverständnis ist aber nicht die Definition des *suum cuique* der griechisch-römischen Tradition, nicht der forensische Sinn einer *iustitia distributiva*, wiewohl dies im Alten Testament und bei Paulus durchaus ein Moment des Rechtsverständnisses ausmacht, charakteristisch ist vielmehr das Verständnis von Gesetz und Gerechtigkeit als Ausdruck des Bundes Gottes mit seinem Volk.²¹ Das Volk wird verpflichtet, das Gesetz zu halten, und Gott verpflichtet sich seinerseits, dem Volk seine Treue zu bewahren. Schon in alttestamentlicher Tradition muss Gott dabei immer wieder über die Ungerechtigkeiten seines Volkes hinwegsehen. Dieser Gedanke gerät bei Paulus in den Vordergrund, damit meint die «Gerechtigkeit Gottes» bei ihm primär Gottes Zuwendung zu seinem Volk, sein rettendes Handeln, das machtvolle Wirken seiner Liebe.²² Die Bundestreue Gottes manifestiert sich nun in Jesus Christus, und zwar als «die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben an Jesus Christus» (Röm 3,22).

Wenn Paulus nun betont, dass der Mensch ohne die Werke des Gesetzes gerechtesprochen wird, so hat dies seinen innersten Grund darin, dass Jesus Christus die neue Maßgabe für alle Menschen ist. Nicht das Erfüllen des Gesetzes ohne Christus, sondern das Annehmen der Gabe der Gerechtigkeit in Jesus Christus ohne das Gesetz macht den Menschen zu einem Gerechten. Einerseits wird dadurch die Bundesgerechtigkeit Gottes auf alle Menschen, auch diejenigen, die zunächst nicht in den abrahamitischen Bund einbezogen waren, die Heiden, ausgeweitet,²³ andererseits wird jede Selbstgerechtigkeit der Menschen in der Wurzel ausgehoben.²⁴ Das Rechtfertigungsgeschehen vollzieht sich gemäß der paradoxen Logik des Kreuzes: «[...] den, der die Sünde nicht kannte, hat er für uns zur Sünde gemacht, damit wir Gottes Gerechtigkeit in ihm würden» (2 Kor 5,21).

Obwohl Christus als einziger nicht gesündigt hat, zieht er den Schein der Sünde auf sich. Der Gerechte wird zu Unrecht verurteilt. In Christus hat Gott selbst «unser» Unrecht ertragen, er ist zu unserem Opfer geworden und hat uns dennoch mit sich versöhnt (vgl. 2 Kor 5,19). In Jesu Kreuz offenbart sich, dass die «Gerechtigkeit Gottes» unsere Ungerechtigkeit vergibt. In der Auferweckung Christi tritt ans Licht, dass Gott sowohl den ungerecht Leidenden nicht im Tod belässt als auch, dass der Täter des Unrechts bekehrt wird (vgl. Röm 6). Der Teufelskreis der Transgression wird unterbrochen. So werden dadurch, dass der eine Mensch Jesus Gott gehorsam ist und seinerseits die Grenzen nicht nur wahrte, sondern darüber hinaus die Grenzüberschreitungen der Anderen über sich ergehen lässt, die Vielen zu Gerechten gemacht (Röm 5,19). Dem Unrecht wird seine Zeit gelassen, und schließlich überwindet Gott das Unrecht nicht mit göttlicher Gewalt, sondern mit menschlicher Liebe zur Gerechtigkeit. Schon im Kreuzestod Jesu wird die Macht des Unrechts gebrochen, wie Augustinus hervorgehoben hat. Die Rechtfertigung musste wegen der Herrschaft des Todes über die Menschen bis in den Tod Jesu reichen. Der «*iustus mortalis*» vermittelt zwischen den «*mortales peccatores*» und dem «*iustus immortalis*».²⁵ Erst auf den Sieg aus Gerechtigkeit im Sterben am Kreuz folgt die Stunde der Macht, will sagen, die Auferstehung. Allein der Gott-Mensch Jesus Christus ist gerecht und machtvoll, deshalb kann er und nur

er die Gerechtigkeit geben, die zum Segen wird (Röm 3,26). In seinem Sterben beweist der Mensch Christus, dass er die Gerechtigkeit mehr liebt als sein Leben. Mit der Auferstehung erweist Gott in Christus seine Macht, den Tod zu überwinden.

«Denn was ist gerechter als *bis zum Tod am Kreuz* [Phil 2,8] für die Gerechtigkeit durchzuhalten? Und was ist mächtiger als von den Toten aufzustehen und mit demselben Fleisch, in dem er getötet wurde, in den Himmel aufzusteigen» (trin. 13,14,18; CCL 50A,407,32–35).

Die fremde Gerechtigkeit Christi wird aber den Christen nicht nur äußerlich zugerechnet, vielmehr vollzieht sich im Gläubigen selbst ein Wandel, er wird selber zu einem Gerechten ohne jede Selbstgerechtigkeit. «Gerecht werden durch den Glauben» heißt, mit Christus zu sterben und mit ihm ein neuer Mensch zu werden.²⁶ Die Kirche ist bei Paulus die Gemeinschaft derjenigen, die aus dieser metanoetischen Grundhaltung leben. Christus lebt in den Gläubigen, und die Gläubigen leben in Christus. Nur diejenigen Menschen, die im Glauben festhalten, dass sie diese kreative Gerechtigkeit Christi empfangen haben, und die aus der Dankbarkeit an diese entscheidende Heilsgabe leben, können der Forderung entsprechen: «Ihr sollt ein Segen sein». Damit die Gemeinde der Gerechtfertigten sich der unerhörten Größe der Gabe weder überhebt noch an der Last des Auftrags zerbricht, macht Paulus deutlich: «Nicht viele Weise nach dem Fleisch, nicht viele Mächtige, nicht viele Angesehene sind berufen. Sondern das Törichte der Welt, das hat Gott erwählt, damit er die Weisen zuschanden mache; und das Schwache der Welt, das hat Gott erwählt, damit er das Starke zuschanden mache; und das Geringe der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt, das, was nichts ist, damit er zunichte mache, was etwas ist, damit sich kein Fleisch vor Gott rühme. Aus ihm aber seid ihr in Christus Jesus, der uns von Gott gemacht ist zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung, damit, wie geschrieben steht: «Wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn!» (1 Kor 1,28–31).

b) Hingabe

Die Hingabe Jesu Christi am Kreuz für uns ist die Mitte des Paulinischen Gedankens, die Mitte der christlichen Verkündigung und der innerste Grund dafür, dass Christen zum Segen werden können. Gott gibt in der Schöpfung aus seiner Überfülle an Gutem nicht nur etwas, sondern alles, insofern es gut ist. Das Kreuzesgeschehen offenbart sich als der unüberbietbare Höhepunkt göttlichen Schenkens. Er schenkt den Menschen nicht nur alles von sich Verschiedene, sondern er gibt sich selbst, und zwar indem er sich im Sohn hingibt: «Der seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben hat [παρέδωκεν, *tradidit*], wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?» (Röm 8,32).²⁷ Gott, der Vater, ist der Geber, Jesus Christus aber Geber und Gabe zugleich. Die Menschen nun sind schlechthin die Empfangenden, die Nehmenden. Im Tod des Sohnes für uns erweist Gott seine Liebe zu den Menschen. Nicht dass die Menschen ihrerseits durch ihre Liebenswürdigkeit diese Liebe verdient hätten. Gott schenkt seine Liebe, als die Menschen noch «schwach» (Röm 5,6), Sünder (5,8), radikal gottlos (5,6), ja sogar seine Feinde waren, deshalb folgt die Liebe Gottes nicht der Logik von Gabe und Gegengabe, sondern sie ist vollkommen asymmetrisch. Die absolute Unverdienstlichkeit der Gnaden-

gabe drückt Paulus mit dem Wort «Gnade» aus: «[...] und [sie] werden nach Art einer Gabe – ohne Verdienst – [δωρεάν] gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung, die durch Christus Jesus geschehen ist» (Röm 3,24).

Auf der Seite der Menschen entspricht dieser Liebe als erstes das Annehmen. Ich nehme es an, dass Christus «für mich» (Gal 2,20) gestorben ist. Eine Hypothese, die aber mehr als eine Vermutung ist, sie ist eine Annahme des Glaubens, weil sich der Annehmende als Ziel der göttlichen Liebe – nicht weiß – wohl aber glaubt. Der Gläubige *unterstellt* diese Liebe, und er *unterstellt sich* dieser Liebe. Sodann aber drängt der Dank für die empfangene Gabe zur Gegengabe. Der angemessene, weil logische «Gottesdienst» ist die Selbsthingabe des Menschen an Gott: «Ich ermahne euch nun, Brüder, wegen der Barmherzigkeit Gottes, eure Leiber [τὰ σώματα ὑμῶν] als lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer darzubringen – das ist euer vernünftiger Gottesdienst [λογικὴ λατρεία]» (Röm 12,1).

In der Taufe wird der Gläubige mit Christus gekreuzigt, und er stirbt mit ihm (Röm 6 passim). Paulus kann sogar sagen: «Mit Christus bin ich gekreuzigt, nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir» (Gal 19b). Diese Wendung besagt nicht, dass die Individualität des Einzelnen ausgelöscht würde, sondern, wenn Christus als der tragende Grund der Person erkannt wird, dann findet der Glaubende zu seinem wahren und individuellen Selbst, denn in jedem einzelnen will sich die Liebe Christi verwirklichen. Mit Paulus gesprochen: «Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung, das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden» (2 Kor 5,17).

Gefordert ist, sich von der unmittelbaren Zuwendung zur Welt und ihren Begierden abzuwenden und zu einem durch Christus vermittelten Verhältnis zu Allem zu finden. Nur dasjenige Verhältnis zur Schöpfung, das durch den Grund derselben vermittelt ist, kann als vernünftig angesehen werden, und Jesus Christus ist der Grund, insofern durch ihn alles geschaffen ist.²⁸ Das vernünftige Verhältnis und schließlich die Vernunft selbst gilt es allerdings erst zu erwerben. Sie sind dem Menschen nicht natürlich. In diesem Sinn fordert Paulus, sich «nicht der Welt anzugleichen», sondern «sich zu verwandeln», eine Metamorphose durchzumachen, und zwar «durch die Erneuerung der Vernunft» (Röm 12,2). Dieses neue Denken kann seinerseits im Konkreten prüfen, «was der Wille Gottes, was das Gute, was das Wohlgefällige und das Vollkommene ist» (Röm 12,2). Die Maßgabe für diese praktische Vernunft ist die Liebe Christi. Nicht dass die Christen die Tat Christi wiederholen müssten, denn in ihm ist die Versöhnung bereits Wirklichkeit geworden, doch soll der Christ das Tun Jesu nachahmen. Das versöhnende Opfer ist ein für allemal erbracht – dieser Gedanke schenkt dem Glaubenden Gelassenheit bei seinem Tun.²⁹ Dieses Tun der Liebe ist aber entscheidend, nur der «Glaube, der sich durch Liebe verwirklicht», führt zum Heil (Gal 5,6). Aus dem gelassenen Tun der Wahrheit kann der Christ den Frieden und die versöhnende Liebe Gottes zur Welt bringen.

Hingabe, Weitergabe, Auslieferung bedeutet im Griechischen παράδωσινς, lateinisch *traditio*. Gefordert ist also eine lebendige Tradition dessen, was einer empfangen hat. Diejenige Weitergabe, in der die Liebestat Christi in besonderer Weise zur Gegenwart kommt, ist die Feier der Eucharistie. Paulus weiß sich, wenn er auf das Herrenmahl zu sprechen kommt, in eine Kette des Empfangens und

Weitergebens eingebunden: «Denn ich habe vom Herrn empfangen (παρέλαβον), was ich euch überliefert habe (παρέδοκα): Jesus, der Herr, nahm (ἔλαβεν) in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde (παρεδίδετο), Brot [...]» (1 Kor 11,23). Das Brot wird durch das Wort Jesu zu «seinem Leib für euch» und der Kelch zum «neuen Bund in meinem Blut» (1 Kor 11,24f.). Im Essen und Trinken wird die erinnerte Heilstat gegenwärtig, wodurch die Bundesgerechtigkeit Gottes an die Menschen kommt. Nichts anderes als der Segen Gottes erreicht dadurch die Menschen, deshalb kann Paulus den Kelch auch Kelch des Segens (τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας) nennen (1 Kor 10,16). Und es ist nur zu erinnern, dass in der markinischen Abendmahlstradition auch über das Brot die Eulogie gesprochen wird (Mk 14,22).

Paulus deutet den Tod Jesu «für uns» sowohl in Kategorien der Stellvertretung als auch der kultischen Sühne. Entsprechend kann das griechische Wort ὑπέρ sowohl «anstelle von» als auch «zu Gunsten von» bedeuten. Indem Jesus geopfert wird, stirbt er an Stelle der Täter. Er trägt die Folgen ihrer Tat und die Strafe stellvertretend. Doch nicht nur für die Täter stirbt Gott am Kreuz, sondern auch für die Opfer der Sünde. Alle Schuld und alles Leid der Welt nimmt der einzige Mensch auf sich, der selbst nicht zugleich Täter und Opfer ist. In Jesus Christus leidet Gott selbst mit allen schuldigen und vor allem unschuldigen Opfern. Weil Gott selbst zum Opfer wurde, und weil er selbst dem Täter vergeben hat, kann eine Versöhnung zwischen Tätern und Opfern gedacht werden. Gott vergibt nicht aus Weltüberlegenheit, sondern aus erfahrenem Unrecht.³⁰ Paulus argumentiert durchgehend in einem Tun-Ergehen-Zusammenhang, der besagt, dass Sünde den Tod nach sich zieht, Gerechtigkeit aber Leben. Dieser Zusammenhang wird durch die Versöhnung aber nicht schlechthin durchbrochen, sondern auf das Individuum Jesus Christus begrenzt. Versöhnung in Jesus Christus bedeutet also nicht die Aufhebung der Gegensätze von Schuld und Sühne, von Opfer und Täter in eine höhere Einheit.³¹ Einerseits wird der Tun-Ergehen-Zusammenhang, indem er auf Jesus Christus limitiert wird, bejaht, zum anderen wird er negiert, insofern den Menschen die Sünden vergeben werden und die Folge der Sünde, der Tod, von ihnen genommen wird. Durch seine Auferstehung wird der ganzen leidenden Schöpfung ein Grund zur Hoffnung auf die künftige Verherrlichung gegeben. Im Ewigen Leben bei Gott vollendet sich die versöhnende Hingabe Gottes an die Menschen (Röm 8,18–24).

c) Gehorsam

Die vorzügliche Haltung des Menschen gegenüber der Gabe der Gerechtigkeit in der Selbsthingabe Gottes ist das Annehmen des Glaubens. Am Anfang der Rechtfertigung des Menschen steht für ihn das Hören. Aus dem Gehörten entsteht der Glaube. «So gründet der Glaube in der Botschaft, die Botschaft im Wort Christi» (Röm 10,10). Ob einem das Gesagte aufgeht und ob jemand zum Glauben kommt, dies liegt nicht allein im Vermögen des Menschen, vielmehr in der Macht des berufenden Gottes. Die Berufung geschieht nach weltlichen Kriterien zufällig, für den Glauben selbst aber gründet sie im göttlichen «Vorsatz», der menschlicher Einsicht verborgen ist (Röm 8,28, vgl. Röm 11,33–36): «Die aber, die er vorausbestimmt hat, hat er auch berufen, und die er berufen hat, hat er auch gerecht gemacht; die er aber gerecht ge-

macht hat, die hat er auch verherrlicht» (Röm 8,30). Paulus macht im neunten Kapitel des Römerbriefs in aller Radikalität deutlich, dass jedem möglichen Wollen und Tun des Menschen der göttliche Ratschluss der Erwählung zu Grunde liegt.

Obwohl und weil die Berufung ihren letzten Grund in der Prädestination Gottes hat,³² entspricht ihr auf menschlicher Seite eine Antwort. Diese Antwort hat eine mehr intellektuelle und eine mehr willentliche Seite. Die erste ist mit dem Wort *πίστις* angezeigt. Dieses Wort bezieht sich einerseits auf den kognitiven Inhalt des Glaubens im Sinne eines Für-wahr-Haltens. Darüber hinaus meint *πίστις* auch noch Vertrauen und Treue.³³ Dies wird aus den Umständen, unter welchen Abraham Gott geglaubt hat, deutlich, denn seine körperliche Verfassung und diejenige seiner Frau ließen es als unmöglich erscheinen, Nachkommen zu erhalten (Röm 4,18f.).³⁴ Doch Abraham setzt «gegen alle Hoffnung» seine Hoffnung und sein Vertrauen allein auf den Schöpfer. Keine weltliche Wahrscheinlichkeit und keine menschliche Erfahrung können sein Vertrauen trüben. Der Glaubende steht erstlich und letztlich im schöpferischen Wort Gottes.³⁵

Der gewusste Inhalt des Glaubens ist das Bekenntnis zu Christus als dem Herrn. Deshalb lautet die kürzeste Formel des Glaubens: *Κύριος Ἰησοῦς Χριστός*. Diese Wendung ist das Herz der frühen Taufbekenntnisse.

«Denn wenn du in deinem Mund bekenntest [*ὁμολογήσης*], dass Jesus der Herr ist, und wenn du in deinem Herzen glaubst, dass Gott ihn von den Toten auferweckt hat, wirst du gerettet werden; denn mit dem Herzen wird geglaubt zur Gerechtigkeit, mit dem Mund aber bekannt zur Rettung [*σωτηρίαν*]» (Röm 10,9f.).³⁶

Die zweite Seite der menschlichen Antwort auf die Berufung Gottes meint Gehorsam des Willens. Der Glaube bedarf der freien, willentlichen Zustimmung. Schon Augustin hatte den Glauben bestimmt als *cum assensione cogitare*, mit Zustimmung denken.³⁷ Ohne eine freie Willensentscheidung kann es keinen Glaubensgehorsam geben. Dies wurde im Verlauf der Kirchengeschichte ebenso oft betont, wie auch im Konkreten ignoriert. Allerdings ist zu bemerken, dass auch der freie Wille noch einmal von Gott gegeben ist, schreibt Paulus doch: «Denn Gott ist es, der in Euch wirkt sowohl das Wollen als auch das Wirken nach [seinem] Wohlgefallen / für den [eueren guten] Willen» (Phil 2,13). Das Wohlgefallen Gottes an uns wirkt den guten Willen des Menschen. Der Mensch wird durch das Wirken Gottes erst zur Freiheit befreit. Augustinus bringt diesen für die katholische Theologie elementaren Sachverhalt erstmals auf die Formel: *prima ergo gratia secunda opera bona*.³⁸ Zuerst wirkt die Gnade, dann der menschliche Wille. Im scholastischen Sprachgebrauch versucht man, diesen Sachverhalt durch die Rede von der Ursachenordnung zu erfassen. Als Erstursache wirkt Gott, als Zweitursache der Mensch.³⁹

Der Gehorsam des Menschen ist also sowohl unverfügbare Gnade Gottes als auch freie Tat des Menschen. Er richtet sich nicht primär auf eine Anweisung Gottes im Sinne des Gesetzes oder einer moralischen Forderung, vielmehr soll sich der Christ *gesagt sein lassen*, dass er in Christus erlöst ist. Nur im glaubenden Vertrauen auf die bereits geschehene Erlösung, die ein unverdientes Geschenk ist, entspricht der Christ dem Willen Gottes und kann sich so vor den Irrwegen der moralischen Versteifung und der blinden religiösen Hörigkeit hüten und für andere zum Segen werden.

«Wie also durch die Übertretung eines einzigen [Adam] die Verdammnis auf alle Menschen gekommen ist, so wird durch die Gerechtigkeit eines einzigen [Jesus] die Gerechtsprechung auf alle kommen. Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die Vielen zu Sündern geworden sind, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen zu Gerechten werden» (Röm 5,18f.).

Es ist hier darauf zu achten, dass auch Adam und Christus, Verdammnis und Gerechtigkeit in keinem symmetrischen Verhältnis stehen. Der absolute Primat kommt der Erlösung in Christus zu, sie steht eigentlich in keinem Verhältnis zur Sünde, «denn wenn durch die Übertretung des Einen die Vielen gestorben sind, um wieviel mehr ist Gottes Gnade und Gabe den Vielen überreich zuteil geworden durch die Gnade des einen Menschen Jesus Christus» (Röm 5,15). Nur im Vorblick auf die Erlösung in Christus hat Gott den Ungehorsam zugelassen.

Der Ungehorsam des Adam besteht darin, dass er, obwohl er um Gott wusste, ihm nicht die geschuldete Verherrlichung und Dankbarkeit erwiesen hat (Röm 1,21). Man könnte auch sagen, der Mensch hat Gott den Segen im Sinne von Lobpreis (εὐλογία) verweigert. An Stelle Gottes hat er sich für-gut-gehalten und ist darüber schlecht, ja böse geworden. Vor der unbezweifelbaren Güte jedes Geschöpfes gilt es, die absolute Güte Gottes anzuerkennen, doch die Menschen haben von Anbeginn ihres Daseins die Wahrheit mit der Lüge vertauscht und das Geschöpf verehrt und ihm gedient statt dem Schöpfer (Röm 1,25). Durch die rückhaltlose Hingabe an die Schöpfung wurden die Menschen ihren Begierden gegenüber gehorsam (Röm 6,6, vgl. Röm 7), deshalb hat Gott zugelassen, dass die Menschen in die Hörigkeit gegenüber den Dingen der Welt geraten sind. Sie haben sich selbst bis zum Tierischen erniedrigt (Röm 1,23–25).

Der Gehorsam Jesu besteht darin, dem Willen Gottes bis zum Tod am Kreuz zu entsprechen. Jesus hat Gott so sehr entsprochen, dass er ihn wieder zu sich erhöht hat und ihm den Namen verlieh, der jeden Namen übersteigt: Herr Jesus Christus (Phil 2,8–11). Jesus kann nun seinerseits Gehorsam im Sinne des entgegenkommen-den Hörens (*ob-audire*) fordern. Das griechische Wort für Gehorsam (ὕπακοή) lässt an die Unterstellung des Glaubens zurückdenken. Die Wahrheit des Gehörten unterstellen, sich der Wahrheit unterstellen, dies befreit den Menschen aus der Unterwerfung unter seinesgleichen, aber auch unter seine Begierden. Dem bekehrten Denken, das der Glaube ist, fehlt die Notwendigkeit des Zwangs, ohne deshalb willkürlich zu werden.

D. EINIGE PROVISORISCHE ANTWORTEN

Das «Wort vom Kreuz» ist die sprachliche und auch logische Erscheinungsform der Liebe als der paulinischen Bestimmung des Menschen. Im Horizont des gegenwärtigen Sprach-Denkens kommt der Sprachlichkeit dieser Maßgabe eine besondere Bedeutung zu. Diesem sprachlichen Moment der Liebe geht als weltliches Moment der Zorn Gottes voraus, und ihm folgt die geschichtliche Realität der Liebe nach.⁴⁰ Die Liebe, von der hier die Rede ist, zeichnet sich durch ihren kritischen Charakter aus, der in der Selbstunterscheidung Gottes seine innerste Mitte hat – sie ist lateinisch gesprochen *dis-lectio*. Und auch dieses Wort erinnert nicht nur etymologisch an den unterscheidenden Grundzug des λόγος und des εὐλόγειν.

«Ihr sollt ein Segen sein» bedeutet nun, in der Liebe zu stehen, die Paulus im 13. Kapitel des Ersten Korintherbriefs eindrücklich beschrieben hat. Diese Liebe ist die christliche Heilsgabe schlechthin. Sie wird anschaulich in der Hingabe des Gottessohnes am Kreuz, ebendort unterscheidet sich Gott von sich selbst. Er hat seinen Zorn durch die Liebe begrenzt. Die Limitation des Zorns bleibt aber unter der Bedingung des Annehmens der Vergebung. Das Annehmen steht dem Menschen frei und ist seinerseits eine Gabe, und zwar des Heiligen Geistes, wodurch der Gläubige in das Sohnesverhältnis Christi aufgenommen wird und sich von sich selbst, vom alten Menschen, unterscheidet. Die Unterscheidung des Menschen impliziert erstlich ein Umdenken. Die nachmetaphysische Moderne und die Postmoderne haben in je eigener Weise dieses Umdenken wenn nicht unmöglich gemacht, so doch in entscheidendem Maße erschwert. Nur um den Preis der Unzeitgemäßheit war der Glaube zu haben – eine Situation, die in der Geschichte des Glaubens grundsätzlich nicht neu ist. Durch die Begrenzung der Postmoderne wird eine Versöhnung wieder möglich. Provisorisch und exemplarisch sollen abschließend durch eine Reihe von Differenzierungen oder Limitationen einige Einwände der Moderne und Postmoderne entkräftet und aufgenommen werden:

Ad 1. Nietzsche unterstellt dem Christentum eine Negation der Welt. Allerdings zielt das neue Gottverhältnis des von sich unterschiedenen Menschen, wie es Paulus expliziert, nicht auf eine Negation, sondern auf eine begrenzte und so auch bestimmte Liebe zur Welt, zum Leib und zum eigenen Willen. Durch die konkrete Gestalt des Gottessohnes, Jesus Christus, durch den die Welt erschaffen ist und der sich dennoch in die Ohnmacht des Kreuzes begibt, um die Welt mit sich zu versöhnen, ist das Mensch-Welt-Verhältnis vermittelt. Augustinus entwickelte einen *ordo caritatis*, in welchem deutlich wird, was alles in welchem Maß zu lieben ist. Die Rücksicht auf Nietzsches Kritik kann heute das Christentum in der Tat von einer moralistischen Engführung, von einer Geringschätzung *dieses* Lebens und vor einer Frontstellung zur Welt bewahren. Die stets gegebene Gefahr der Heuchelei des versteckten «Willens zur Macht» hat Nietzsche gnadenlos entlarvt. Und schließlich hat er im «Willen zur Macht» eines jener maßgeblichen Prinzipien – nicht nur – des neunzehnten Jahrhunderts offenbar gemacht, das der Politik des europäischen Imperialismus zu Grunde lag und nur mühsam durch das Feigenblatt einer bürgerlich-christlichen Moralität kaschiert wurde. Im Gegensatz zu diesem globalisierten Willen zur Herrschaft negiert das «Wort vom Kreuz» nun tatsächlich eine unmittelbare Liebe zur Welt und zum Leben im Sinne der grenzenlosen Steigerung desselben und setzt dem Willen zur Macht den Willen zur Liebe entgegen. Die von sich unterschiedenen Menschen des Christentums, die «Kinder Gottes», stehen im Gegensatz zu den «Herren der Erde», deren Ankunft Nietzsche für die Zukunft erhofft hat.

Ad 2. Foucault sieht das Christentum nur noch als Vorform der Psychoanalyse, des Wohlfahrtsstaats, der Biomacht, will sagen, der herrschenden Zwänge, über sich die Wahrheit zu sagen, sich zum eigenen Wohl regieren zu lassen und das Leben gemäß human- und naturwissenschaftlichen Erkenntnissen steigern zu müssen. Als Gesetzesreligion hindere es den Menschen an der stets offenen und freien Selbstverwirklichung eines ohne mit sich identischen Selbst. Doch schreibt die christliche Maßgabe, die Liebe, gerade keine allgemeine Normierung des Verhaltens vor. Die Liebe Christi will sich im je Einzelnen verwirklichen und sie bringt den Gläubigen

dadurch zur singulären Persönlichkeit, die aber gerade durch den individuellen Bezug zum Grund nicht schlechthin vereinzelt bleibt, sondern im Geist der Gotteskindschaft auch zu geschwisterlicher Verbundenheit zunächst zum Mitchristen, dann aber zu allen Menschen führt. In der Tat fordert der Glaube keine endlose Reihe des sich Veränderns, sondern er kennt in der Taufe eine Veränderung, die ein für alle Mal einen neuen Menschen hervorbringt. Dieser ist auch nach der Unterscheidung von sich selbst gehalten, sich auf eine Vollkommenheit auszurichten, welche aber die je individuelle bleibt. In begrenztem Maße kann gerade die Foucaultsche Kritik stets helfen, die christliche Vollkommenheit von den Normierungen der medial-technischen Machenschaften zu unterscheiden und «die Macht der Hirten» ihrerseits in gemessenen Grenzen zu halten. Der bleibende Ort der Foucaultschen Kritik ist nicht die prinzipielle Ebene, sondern der Alltag mit seinen praktischen Problemen der Verwirklichung eines Prinzips.

Ad 3. Auch auf Derridas Feststellung einer Allianz zwischen dem Religiösen und der «tele-techno-media-szientifischen» Welt ist mit einer Unterscheidung zu antworten. Zwar steht gerade Paulus am Beginn der Entgrenzung des Christentums von seiner Gebundenheit an das jüdische Volk, doch erschöpfen sich darin auch schon die Gemeinsamkeiten. Es geht nicht an, die diffuse Religiosität der Gegenwart und die «Mondialatinisation» mit der Konkretion des Christlichen, die unter anderem im «Wort vom Kreuz» Gestalt annimmt, zu identifizieren. Dies ist nur insoweit möglich – und hierin ist Derrida recht zu geben –, als die zur Zeit herrschende anglo-amerikanische Kultur christliche Wurzeln hat und diese Wurzeln gerade im Modus der Abwesenheit präsent sind. Der Tod Gottes ist ein Proprium des Christentums. Der tiefgründige Zusammenhang zwischen dem Tod Jesu am Kreuz, dem Tod, den Gott in den Büchern des 19. Jahrhunderts starb, und dem alltäglichen Tod Gottes auch noch «im Schlamm der Jahrhunderte, die gehen und kommen», dessen Zeugen wir sind, ist erst noch zu bestimmen.⁴¹ In unserer globalisierten Welt jedenfalls wird Gott ebenso sehr durch die Vergleichgültigung wie durch die mehr oder weniger gewaltsamen fundamentalistischen Gegenreaktionen getötet. Dort aber, wo der *λόγος τοῦ σταυροῦ* in aller Konkretion zur Sprache kommt, zeigt er sich als ein Drittes, welches das eine wie das andere Extrem in seiner Haltlosigkeit überführt. Die Konkretion des fleischgewordenen Wortes Gottes, welches zur leiblichen Verwirklichung der Liebe drängt, spricht auch das Widerwort zum «radikal Bösen»⁴², das Derrida in der Entkörperlichung und Abstraktion durch den virtuellen Cyber-Zeit-Raum gegeben sieht. Die Verbreitung der christlichen Botschaft kann und darf nie zur tele-medialen Trivialität ausarten, die sich widerstandslos verbreiten lässt, wie die «CD-romanisierte» und kommerzialisierte Religiosität der Postmoderne in all ihren Ausprägungen – auch innerhalb der großen christlichen Kirchen. Das «Wort vom Kreuz» ist immer an die persönliche Antwort, an das sich Ergreifenlassen durch den Anspruch des Einen gebunden. Die Begnadung betrifft immer den Einzelnen in seiner Einzelheit und bringt ihn zur unverwechselbaren Individualität, wie schon Gott in Christus sich als Individuum gezeigt hat. Die Andersheit des Anderen, die Andersheit jedes Anderen und die Andersheit des einen ganz Anderen bleiben gerade dadurch gewahrt. Immer wieder muss sich das Christentum auch den Herausforderungen der Zeit stellen, nur so kann es stets neu zum Segen werden. Das wahrhaft Segensreiche ist immer auch

kritisch, deshalb wird das «Wort vom Kreuz» auch weiterhin den Einen als «Ärger-nis» oder «Torheit» und den Anderen aber als «Gottes Kraft und Gottes Weisheit» erscheinen.

ANMERKUNGEN

¹ Der Antichrist (KSA 6), München-New York-Berlin 1988, 232.

² Ecce homo (KSA 6), 371-373.

³ Ecce homo (KSA 6), 345.

⁴ So in: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt 1974, 460ff.

⁵ Eine Ästhetik der Existenz, in: Von der Freundschaft. Michel Foucault im Gespräch, Berlin o.J., 133-141, 136. Siehe auch: Zur Genealogie der Ethik. Ein Überblick über laufende Arbeiten, in: H.L. Dreyfus, P. Rabinow (Hgg.): Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Weinheim ²1994, 265-292, 267. «[...] die meisten von uns glauben nicht, dass eine Moral auf der Religion gegründet werden kann, und wir wollen kein gesetzliches System, das in unser moralisches, persönliches und intimes Leben eingreift.»

⁶ Siehe dazu A. Halbmayr: Polytheismus oder Monotheismus? Zur Religionskritik der Postmoderne, in: H. Schmidinger (Hg.): Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch? (im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen), Innsbruck 1999, 228-264.

⁷ In: J. Derrida, G. Vattimo: Die Religion, Frankfurt 2001, 7-106, bes. 69-76.

⁸ Derrida: Religion, 70.

⁹ Derrida: Religion, 42.

¹⁰ Das Alte Testament wird nach der rev. Lutherübersetzung zitiert, das Neue Testament nach eigener Übersetzung.

¹¹ ThWNT, Bd. 2, 753; vgl. A. Paus: Art. Segen. I. Religionsgeschichtlich, in: LThK ²2000, Bd. 9, 394f.

¹² ThWNT, Bd. 2, 753, vgl. H.-U. Steymans: Art. Segen. II. Biblisch-theologisch, in: LThK ²2000, Bd. 9, 395f.

¹³ Paus: Art. Segen, 395.

¹⁴ Zu Abrahams Gesetzesfrömmigkeit avant la lettre siehe: ThWNT, Bd. 1, 7f.

¹⁵ Zur Auslegung der Stelle immer noch wichtig: F. Mussner: Der Galaterbrief, Freiburg 1974 (HThKNT, Bd. 9), 211-243.

¹⁶ Mussner: Galaterbrief, 223-226.

¹⁷ 1 Kor 7,19; Röm 8,4; 13,8ff.; Gal 5,14 auch Röm 3,31.

¹⁸ Mussner: Galaterbrief, 221.

¹⁹ Siehe z.B. Platon: Politeia, III 400d. Dazu auch ThWNT, Bd. 2, 752.

²⁰ Siehe J.A. Bühner: Art. «Logos», in: HWPh, Bd. 5, Darmstadt-Basel 1980, 491-502, auch M. Enders: Art. «Logos» I. philosophisch, in: LThK, Bd. 6, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1997, 1025f.

²¹ R. Bultmann: Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁹1984, 372; U. Wilckens: Der Brief an die Römer (EKK VI, 1), Zürich-Einsiedeln-Köln, 1978, 212; Dunn: Paul's Theology 341f.; Wilckens: Römer 1, 204.212; Dunn: Paul's Theology 341f.; E. Lohse: Paulus. Eine Biographie, München 1996, 200: «Mit dem Begriff der Gerechtigkeit Gottes wird sowohl auf Gottes Urteil, von dem nichts verborgen bleiben kann, wie auch auf seine Zuwendung hingewiesen, in der er dem Bund treu bleibt und seine Barmherzigkeit erweist, sodass der begnadete Sünder aus dieser ihm beigelegten Gerechtigkeit künftig handelt.»

²² Wilckens: Römer 1, 203: «Die Wirkung der δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ als Rechtfertigung des Gottlosen ist aber wirklich als die der Bundesgerechtigkeit Gottes aufzufassen. Ihr neuer Begriff ist der der Liebe (5,8), die Heil schafft durch Versöhnung der Feinde.»

²³ Dies ist der Leitgedanke des Römerbriefs.

²⁴ Dies ist der Leitgedanke der ersten beiden Kapitel des Ersten Korintherbriefs.

²⁵ Conf. 10,43,68 (CCL 27,192,1–8): «Der wahre Mittler aber, den du durch deine geheime Barmherzigkeit den Demütigen gezeigt hast und den du gesandt hast, damit sie durch sein Beispiel die Demut selbst lernen sollten, jener *Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus* [1 Tim 2,5], ist zwischen den sterblichen Sündern und dem unsterblichen Gerechten erschienen, sterblich mit den Menschen, gerecht mit Gott, damit er – da ja der Lohn der Gerechtigkeit Leben und Friede ist – durch die mit Gott verbundene Gerechtigkeit den Tod der gerechtmachten Gottlosen vernichte, den er mit ihnen gemeinsam haben wollte.» Formalisiert lautet der Schluss: (S) un-gerecht/sterblich – (M) gerecht/sterblich – (P) un-sterblich/gerecht.

²⁶ Vgl. auch Sanders: Paulus, 101.

²⁷ Vgl. U. Wilckens: Der Brief an die Römer (EKK VI, 2), Zürich-Einsiedeln-Köln, 1980, 172ff. Zur Frage, inwiefern bei Paulus der Sohn als Gott bezeichnet werden kann siehe Phil 2,6f. und 2 Kor 5,19, v. a. Röm 9,5, zu letzterer Stelle kritisch Wilckens: Römer, 2, 189.

²⁸ Vgl. 1 Kor 8,6.

²⁹ Zur neueren katholischen Opfer-Diskussion siehe K.-H. Menke: Opfer und Martyrium – die Antwort Christi, in: IkaZ 31 (2002) 144–164, bes. 155ff.; H. Hoping: Gottes äußerste Gabe. Die theologische Unverzichtbarkeit der Opfersprache, in: HerKorr 56 (2002) 247–251, ders.: Wie heute vom Tod Jesu sprechen? Der Opfertod Jesu als Mitte des christlichen Glaubens, in: Wie heute vom Tod Jesu sprechen? Neutestamentliche, systematisch-theologische und liturgiewissenschaftliche Perspektiven. FS für Lorenz Oberlinner zum 60. Geburtstag, hrsg. von Gerd Häfner und Hansjörg Schmid, Freiburg 2002, 81–101; zur Frage nach dem Opferverständnis des historischen Jesus siehe G. Theißen, A. Merz: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 2001, 408ff. bes. 410: «Erst Paulus hat dies neue Opferdenken begrifflich erfasst.»

³⁰ Dazu J.-H. Tück: Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? Ein soteriologischer Versuch angesichts der Shoah, in: ThGl 89 (1999) 364–381.

³¹ Zur Frage nach Limitation bzw. Aufhebung siehe Wilckens: Römer 1,333. Wilckens verweist im Folgenden auf Hegel, dessen Logik der Aufhebung er als von Paulus inspiriert deutet (334). Auch wenn dem so ist, muss die Hegelsche Dialektik von der Paulinischen Logik unterschieden werden. Bezogen auf Röm 5,12–21 hat Wilckens festgestellt: «Denn Paulus hat hier nichts weniger als die Logik des Christuseschehens als Logik des Handelns Gottes entdeckt: eine Logik, die denkgeschichtlich völlig neu war» (330). Dem ist durchweg zuzustimmen. Die Logik der Versöhnung ist bei Paulus im Blick auf die Situation nach der Postmoderne allerdings in neuer Weise als *Limitation* zu verstehen, welche zwar die Hegelsche Dialektik hervorgerufen hat, nicht aber mit ihr deckungsgleich ist. Dennoch und deshalb hilft ein Blick auf Hegel, die Tiefe des Paulinischen Gedankens zu erschließen. Zur Bedeutung der Limitation im Kontext postmodernen Denkens siehe K. Ruhstorfer: Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus, Paderborn-München-Wien-Zürich 2003, 43–47.

³² Siehe dazu E.P. Sanders: Paulus. Eine Einführung, Stuttgart 1995, 56–61.

³³ Vgl. J.D.G. Dunn: The Theology of Paul the Apostle, Grand Rapids-Cambridge 1998, 378.

³⁴ Es geht hier nicht um einen Mirakelglauben, sondern um die Anerkennung der prinzipiellen Macht- und Bestimmungsverhältnisse. In den Zeichen und Wundern, zuhöchst in der Auferstehung offenbart sich das Herr-Sein Gottes über seine Schöpfung und deren bedingte Eigendynamik. Vgl. dazu Gnlika: Paulus, 246f.

³⁵ «[...] er zweifelte aber nicht an der Verheißung Gottes durch Unglauben, sondern er wurde machtvoll im Glauben, indem er Gott die Herrlichkeit zuerkannte und fest überzeugt war, dass Gott so mächtig ist, das, was er einmal verheißten hat, auch zu tun» (Röm 4,20).

³⁶ Zu Stelle und ihrem Ort in der Tauf liturgie K. Wengst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, Gütersloh 1972, 131–135, dazu kritisch K. Haacker: Der Brief des Apostels Paulus an die Römer, Leipzig 1999 (ThHKNT, Bd. 6), 211.

³⁷ Praed. sanct. 2,5; PL 44,963,4.

³⁸ Simpl. 1,2,3; CCL 44,27,93f.

³⁹ Beispielsweise Thomas von Aquin: STh 1,23,5.

⁴⁰ Siehe dazu K. Ruhstorfer: Konversionen.

⁴¹ Siehe dazu A. Glucksmann: La troisième mort de Dieu, Paris 2000.

⁴² Derrida: Religion, 105.

JÖRG SPLETT · OFFENBACH

«... SUBSISTIT IN ECCLESIA CATHOLICA»

Katholisches Kirchenverständnis, «Dominus Iesus» und Ökumene

Die Wahrheit
ist dem Menschen zumutbar
INGEBORG BACHMANN¹

I. «DIFFERENZEN» UND «DISCRIMINATIO»

Die Umgangssprache schon sagt es: Wem läge an Differenzen! Denn neben und vor den Ursinn «Unterschiede» hat sich längst die (ab)wertende Bedeutung «Unstimmigkeiten» geschoben. Noch entschiedener beim Wort «diskriminieren». Wörtlich heißt es: unterscheiden. In meinem Fremdwörter-Duden wird es verdeutscht: «herabsetzen, herabwürdigen» (erst an dritter Stelle steht: «unterschiedlich behandeln»).

Tatsächlich gehen wir mit Unterschieden sehr leicht ungut um. Für selbstverständlich halten wir uns selbst und unser Tun und Denken. Was davon abweicht, kommt uns als Abweichung und Abweg vor. Das hat nicht mit den Griechen begonnen, für die Nicht-Griechisch-Sprechende «Barbaren» waren, und ist nicht mit dem SED-Verdikt «Abweichler» zu Ende gegangen.

Darum legt es sich nahe, bestehende Unterschiede klein zu reden, angefangen von der «petite différence» zwischen den Geschlechtern (so in der ersten Welle der Frauenbewegung vor zur Entdeckung der neuen Mütter) bis zu der These von Behinderten-Funktionären, eigentlich seien wir alle behindert, um so der «Diskriminierung» von Behinderten entgegenzuwirken. – Was Wunder, daß dieser Ausweg auch und gerade zwischen den Religionen und nochmals zwischen den Konfessionen gesucht wird.

Der berühmteste Text hierzu, früher nur von den Deutschlehrern angepriesen, heute zunehmend auch im Religionsunterricht, ist Nathans Ringparabel. Zu ihr sei erst einmal einem entschiedenen Atheisten das Wort gegeben. GÜNTHER ANDERS,

JÖRG SPLETT, 1936 in Magdeburg geboren, studierte Philosophie (Max Müller), war Assistent Karl Rahners und lehrt seit 1971 Philosophische Anthropologie, Religionsphilosophie und Philosophiegeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt sowie an der Hochschule für Philosophie in München.

bekannt geworden durch seinen Briefwechsel mit einem der Hiroshima-Piloten und sein Hauptwerk *Über die Antiquiertheit des Menschen*, notiert einmal:²

*Seit Jahrzehnten zum ersten Male
wieder Lessings «Ringparabel» gelesen.
Sie ist einfach empörend*

«Drei mal drei macht neun», sprach A.

«Das ist *Deine* Meinung!» höhnte B.

«Sondern?»

«Natürlich sechzehn!»

«Psst!» machte da Nathan der Unweise. «Warum regt Ihr Euch so auf? Schließlich leben wir im Zeitalter des Pluralismus! Und der Toleranz! Gottseidank! Also hat jede Meinung gleiches Recht. Das gleiche Recht darauf, als Wahrheit aufzutreten. Solange nur jeder von Euch das Recht des anderen auf seine Meinung respektiert und an die seine wahrhaftig glaubt.»

«Was soll das heißen?» schrie da A. «Ich habe keine Meinung!»

«Sondern?» fragte Nathan zurück. «Und erhebst trotzdem Anspruch darauf, als Wahrheit geduldet zu werden?»

«Nein!» regte A sich auf. «Ich erhebe durchaus nicht den Anspruch darauf, *geduldet* zu werden!»

«Sondern?»

«Sondern anerkannt zu werden!»

«Diesen Anspruch, mein Lieber, erheben die Sprecher *aller* Meinungen. Warum solltest Du größeren Anspruch darauf erheben dürfen als die anderen? Wäre das fair?»

«Was denn sonst?» schrie A zurück. «Wenn jede Meinung das Recht darauf hat, als Wahrheit aufzutreten, dann erkennt Ihr ja die Wahrheit nur noch als Meinung an, als eine unter anderen! Also ausgerechnet als das, was sie gerade *nicht* ist! Wenn das nicht der Inbegriff von Unfairneß ist! Von Unfairneß gegen die Wahrheit!»

«Das ist *Deine* Meinung!» höhnten da Nathan, B und C unisono, worauf A, der erkannte, daß er gegen solche Majorität niemals würde aufkommen, fortstichlich und sich am erstbesten Baum aufhängte.

Besonders verwunderlich finde ich die immer breitere Zustimmung von theologischer Seite. Ist hier doch nicht bloß der «wahre Ring» höchstwahrscheinlich verloren, sondern die falschen stammen vom Vater. Er ist die einzige üble Figur der Parabel, ein feiger Schwächling und Betrüger.³

Tolerieren sich bei LESSING ein Jude, ein Christ und ein Moslem, weil sie nichts mehr aneinander zu tolerieren haben, weil es allen um das eine «Weltethos» Menschlichkeit geht, dann scheint das erst recht für die christlichen Konfessionen zu gelten, im Blick auf den einen Gott und Vater, auf Jesus in seiner «Proexistenz» für die Menschen und das Heil für alle. Warum nicht statt dogmatischer Rechthaberei Geschwisterlichkeit? Warum nicht «Fünf gerade sein lassen» statt «der Wahrheit die Ehre zu geben»?⁴

Dabei gilt Jesu Proexistenz vor allem anderen seinem Vater. In diese Situation hinein hat 1999 JOHANNES PAUL II. die Enzyklika *Fides et ratio* geschrieben und ein Jahr später in seinem Auftrag die Glaubenskongregation unter ihrem Präfekten JOSEPH RATZINGER die Erklärung *Dominus Iesus* vorgelegt.

II. «DOMINUS IESUS»

1. Der Titel will an PAULUS-Worte erinnern. Gegen die üblich gewordene Gleichsetzung von Christsein und Menschlichkeit, die sich aus der Absage an «lieblosen Dogmati(z)smus» speist und *Orthodoxie* durch *Orthopraxis* ersetzen möchte.

Christ ist tatsächlich jener, der Jesus den Christus und Christus Dominus = Herr nennt. Was nur im Geist möglich ist (also nicht einfach menschlichem Zugang – Röm 10,9; Phil 2,11; 1 Kor 12,3). Nicht die Bergpredigt ist die Mitte der christlichen Botschaft, sondern die so befremdliche wie befreiende Kunde von Leben, Sterben und Auferstehung dieses Einen. Das Christentum ist keine Ethik, sondern die Frohbotschaft von Gottes Selbstzusage in dem Nazarener Jesus. Darum haben hier Daß-Sätze und die Frage ihrer Wahrheit unersetzliches Gewicht.⁵ Das Christentum ist in der Tat eine dogmatische Religion. Wer allerdings «Herr, Herr» nur sagt und ihm nicht auch in Tat und Wahrheit nachfolgt (Mt 7,21), wird die Folgen tragen müssen. Er ist ein schlechter Christ. Doch nicht Güte und Anständigkeit machen den Christen, sondern das Glaubensbekenntnis.

Sodann ist dem Christen bewußt, daß sich Gottes Gnade nicht bloß in der amtlichen Gemeinde Jesu Christi auswirkt, sondern überall unter den «Völkern» (Mt 25,32), wo jemand, der seinen Namen nicht kennt, Hungrige speist und Durstige trinkt. (Mt 25,35ff; vgl. Röm 2,14-16). Und da er im Glauben dies Tun(können) der Gnade und Bewußtseinswandlung durch Jesus Christus verdankt weiß, wird er in der Sache das vertreten, was KARL RAHNER mit dem unglücklichen Wort vom «anonymen Christen» gemeint hat.⁶ Wenn Hörer darin eine intolerante Vereinnahmung sehen, wird er versuchen, dieses Mißverständnis auszuräumen. Aber er wird – und darauf kommt es nun an – hoffentlich nicht behaupten, Christen sei nicht bloß (ganz unverdient) ein Name zugesagt worden, zu dem andere (noch) keinen Zugang haben, sondern sie seien obendrein bessere Menschen.

Darauf aber läuft es hinaus, wenn man «christlich» als Synonym für «menschlich» und «anständig» nimmt – außer man kommt dazu, es nur als eines unter vielen Synonymen zu verstehen. «Menschlich» soll so zwar nicht mehr eigentlich «christlich» bedeuten, dafür aber «christlich» eigentlich: menschlich.⁷

Im ersten Teil der Schrift geht es um die «Fülle und Endgültigkeit der Offenbarung Jesu Christi». Dazu ist eine Voraussetzung zu thematisieren, die der Text selbstverständlich macht, die aber vielen keineswegs mehr selbstverständlich ist: die Personalität Gottes. Wäre Gott statt jemand ein Etwas, dann gäbe es so viele Ansichten auf dieses «Seins-Gebirge» wie Menschen und so viele Wege zum Gipfel wie Aufsteigende. Die Rede von der einen Wahrheit als der Ansicht aller Ansichten wäre genau so selbstwidersprüchlich wie die Rede von dem einen Weg. – Ist Gott aber personal, dann hat er die Möglichkeit, ein Wort zu dem Wort, zu seinem «letzten Wort» (Hebr 1,1f) zu erklären.

Und wie, wenn das sogar der Sehnsucht religiösen Suchens entspräche? Der Sohn hebt ja die Propheten nicht auf, sondern bestätigt sie. Das gilt schon in theoretischer Perspektive für Gottes authentische Selbst-Interpretation, angesichts des religionsgeschichtlichen Wirrwarrs von Gottesbildern und Gottes-Aussagen. Es gilt erst recht für seine richterliche Selbstfestlegung im Blick auf unser schuldhaftes Verlorensein. Nicht partial, regional oder vorläufig, sondern ein für alle Mal, end-

gültig wollen Menschen hören, daß er nicht zu richten komme, sondern zu retten (Joh 3,17).

Dieses Letztwort nun wird von Christen geglaubt als der Herr (κύριος ist die Septuaginta-Übersetzung des Tetragramms): «Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen.» Darum bildet das Zentrum unseres Glaubens das Geheimnis der Dreieinigkeit Gottes. Verhängnisvoll, daß in der Neuzeit diese Mitte im Bewußtsein der Christen und auch der Seelsorger weit- hin nur als blinder Fleck existiert und bestenfalls am Rande auftaucht. Der Christ sah sich da nur mit Agnostizismus und Atheismus konfrontiert und verstand sich schlicht als «Monotheist». Ich hoffe, das in Gang kommende Gespräch mit Juden und Muslimen führt auch hier zu einem Wandel: zur Selbstbesinnung auf das uns von Gott Geschenkte – und auf die Verpflichtung, die uns mit diesem Geschenk gegenüber den beiden anderen abrahamitischen Religionen überkommen ist.

Jesus ist nicht bloß ein Mensch und Gott-Ergriffener, höchstens ein Fall von Realisierung des «Christusprinzips», sondern in Person das menschengewordene Wort. Die Wahrheit Gottes, sein Gesicht.⁸ Als dies erkannt und gehört werden aber kann er nur durch Gottes Auge und Ohr in uns: im Geist (II. Der Fleisch gewordene Logos und der Heilige Geist im Heilswerk). Nur in ihm zeigen sich «Einzigkeit und Universalität des Heilsmysteriums Christi» (so die Überschrift von Teil III der Erklärung).

2. Diese Einzigkeit und Universalität nun kommt von Jesus her auch seiner Kirche zu. «Der Herr Jesus, der einzige Erlöser, hat nicht eine bloße Gemeinschaft von Gläubigen gestiftet. Er hat die Kirche als *Heilsmysterium* gegründet. Wie das Haupt und die Glieder eines lebendigen Leibes zwar nicht identisch sind, aber auch nicht getrennt werden können, dürfen Christus und die Kirche nicht miteinander verwechselt, aber auch nicht voneinander getrennt werden. Sie bilden zusammen den einzigen «ganzen Christus». Diese Untrennbarkeit kommt im Neuen Testament auch durch die Analogie der Kirche als der Braut Christi zum Ausdruck» (16).

Die Erklärung zitiert anschließend Nr. 20 aus der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* (LG): «Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht [subsistit in] in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird.» Kirchen, die diesen Primat nicht anerkennen, «aber durch engste Bande, wie die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie, mit ihr verbunden bleiben,» werden als «echte Teilkirchen» bezeichnet. Anders die kirchlichen Gemeinschaften, «die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben», so sehr ihre Mitglieder «durch die Taufe Christus eingegliedert» sind (17).

Dazu verweist die Erklärung auf Nr. 22 des Ökumenismus-Dekrets *Unitatis redintegratio* (UR). Dort heißt es: «Die Taufe begründet also ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind. Dennoch ist die Taufe nur ein Anfang und Ausgangspunkt, da sie ihrem ganzen Wesen nach hinzielt auf die Erlangung der Fülle des Lebens in Christus. Daher ist die Taufe hingeordnet auf das vollständige Bekenntnis des Glaubens, auf die völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung, wie Christus sie gewollt hat, schließlich auf die vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft.»

Der Kommentar im LThK⁹ betont dazu drei Punkte. Erstens ist die Taufe «nicht isoliert vom Glauben zu verstehen». Zweitens ist sie keine «rein individuelle Handlung, die den Empfänger als isolierten Einzelmenschen betrifft, sondern sie hat kirchlichen Gemeinschaftscharakter». Sie «ist wesentlich Eingliederung in die Kirche.» Drittens ist die Taufe nur ein Beginn. «Weil die Kirche wesentlich *communio fidei* und *communio eucharistica* ist, ist die *plena incorporatio* und die *integra insertio* in die sichtbare Gemeinschaft der Kirche nur gegeben, wenn es zum «vollständigen Bekenntnis des Glaubens» und damit zur Anerkennung aller institutionellen «Elemente» der Kirche (aller Sakramente, der hierarchischen Struktur der Kirche) und vor allem zum Empfang des Sakramentes der Einheit im höchsten Sinn, der Eucharistie, kommt.»

III. EUCHARISTIE

Damit hat sich in der Tat das Gespräch auf die Eucharistie zu sammeln. Im April 2003 ist dazu aus der Hand des Papstes die Enzyklika *Ecclesia de eucharistia* – *Die Kirche lebt von der Eucharistie* an die Bischöfe «und alle Christgläubigen» ergangen. Im März dieses Jahres folgte ihr die Instruktion *Redemptionis Sacramentum* der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramente unter ihrem Präfekten FRANCIS ARINZE.

Der Kerntext dazu findet sich im ersten Brief an die Korinther (10,16f): «Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot.» Bis weit ins 12. Jh. hinein bezeichnet *Christi Corpus mysticum* die Eucharistie, ehe es – nach dem BERENGAR-Streit – zum Namen für die Kirche wird. Wichtig dabei ist, «mystisch» nicht im neuzeitlichen Sinn eines («rein geistigen» und «überdogmatischen») Einheitserfahrens zu lesen, sondern als «sakramental».¹⁰

Schon ein G.W.F. HEGEL hat mit wachem Gespür die konfessionellen Differenzen an der Eucharistie aufgewiesen. Im katholischen Verständnis sieht er den Abfall zu magischer Verdinglichung.¹¹

«Das Vermittelnde im Kultus ist vorhanden, es wird am Individuum vollbracht in dem höchsten Punkt, der die Messe heißt; da ist das Verhältnis zum Vermittelnden als zum Objektiven, dies soll genossen werden von dem Individuum, daß es dessen teilhaftig wird. Und dies Objektive ist es, was als Hostie und als Genuß derselben in der Messe immer noch vorhanden ist. Diese Hostie gilt einerseits, als Hostie, als gegenständlich, für das Göttliche; andererseits ist sie der Gestalt nach ein ungeistiges, äußerliches Ding. Das ist aber der tiefste Punkt der Äußerlichkeit in der Kirche; denn vor dem Ding in dieser vollkommenen Äußerlichkeit muß das Knie gebeugt werden, nicht sofern es Gegenstand des Genusses ist.

Luther hat diese Weise verändert; er hat den mystischen Punkt beibehalten in dem, was das Abendmahl genannt wird, daß das Subjekt in sich empfängt das Göttliche, – aber daß es nur insofern göttlich ist, als es genossen wird im Glauben, insofern es im Glauben und im Genuß aufhört, ein äußerliches Ding zu sein. Dieser Glaube und Genuß ist erst die subjektive Geistigkeit; und sofern es in dieser ist, ist es geistig, nicht indes es ein äußerliches Ding bleibt. In der Kirche des Mittelalters, in der katholischen Kirche überhaupt ist die Hostie auch verehrt als äußerliches Ding, so daß, wenn eine Maus eine Hostie frißt, sie und ihre Exkremente zu ver-

ehren sind; da hat denn das Göttliche vollkommen die Gestalt der Äußerlichkeit. Dies ist der Mittelpunkt des ungeheuren Gegensatzes, der einerseits aufgelöst ist, andererseits im vollkommenen Widerspruch bleibt, so daß die Hostie noch als bloß äußerliches Ding festgehalten und doch dies Hohe, Absolute sein soll.»¹²

Zwar irrt HEGEL bezüglich der Maus.¹³ Jesus gibt sich uns als zu essende Speise, nicht als Gegessenes; und er kommt zu uns nicht in den Magen, sondern ins Herz. Nach katholischer Lehre ist die Maus so wenig zu verehren, wie sie etwa nach Verzehr eines Fünzig-Euro-Scheins im Safe unterzubringen wäre. Physice hat sie Papier gefressen, womit durchaus vereinbar ist, daß sie mich um 50 Euro ärmer gemacht hat. Ist nun ein Geldschein «eigentlich» Papier und «uneigentlicherweise» Geld oder ist er «eigentlich» 50 Euro, nebensächlicherweise in dieser Gestalt, aus Papier statt etwa Metall? – Gleichermäßen ist auch die eucharistische Wandlung kein chemo-physi(kali)scher Prozeß.

Tatsächlich gibt es hier katholische Gefahren, wie Hostienlegenden und «-wunder» belegen, z.T. leider mit hochrangiger Billigung (K. RAHNERS Prädikat in solchen Dingen war «vulgärkatholisch»¹⁴). Aber noch solche Fehlformen bezeugen eine katholisch unaufgebbare Wahrheit. Hilfreich dürfte RAHNERS Begriff des Real-symbols sein: es geht um Da-sein, «Selbstgegebenheit», den «Selbstvollzug eines Seienden im anderen».¹⁵

Was damit gemeint ist – keineswegs das, was die Redensart will, etwas sei «nur symbolisch» zu nehmen –, läßt sich indes nach meiner Erfahrung nicht leicht vermitteln. Ein äußeres Zeichen dafür sehe ich schon im Zurücktreten des schönen Wortes «Leib» (ursprünglich *lip* = Leben) hinter «Körper» («Körpersprache»), dem einzigen Wort im Lateinischen (*corpus*) und so auch in den romanischen Sprachen, bis dahin, daß in phänomenologischen Publikationen neben «Körper»¹⁶ neuerlich das französische Ersatzwort (*chair*) «Fleisch» begegnet. Weniger äußerlich ist dann die Weise, wie sich im heutigen Sexualverhalten eine «leichtere» Leib-Sicht dokumentiert.¹⁷ – Selbst die neue «Gesundheitsreligion» und Programme einer «Ethik des Heilens»¹⁸ scheinen mir diese Einschätzung eher zu stützen als ihr zu widersprechen – im Licht der Zielvorstellungen Konsum und Machbarkeit.

Selbstverständlich wirkt diese Mentalität sich auch auf das Verhältnis zur Eucharistie aus. Auch hier scheint das Pendel einen Gegenaussschlag erreicht zu haben. Einerseits weiß ich von Todesängsten – buchstäblich – meiner Mutter an ihrem Erstkommunionstag (sie hatte am Morgen noch dem Schwesterchen die Milchflasche gegeben und dabei gewohnheitsmäßig die Milchttemperatur an einem Tropfen kontrolliert, den sie vom Puls geleckt hatte); andererseits erlebe ich nicht selten ein ebenso gewohnheitsmäßiges Kommunizieren (wobei manche schon das vorangehende «Herr, ich bin nicht würdig» für übertrieben und abzuschaffen erklären), das mich an die Warnung PAULI gemahnt, den Leib unseres Herrn nicht zu «unterscheiden» (1 Kor 11,26–31). Und in Erinnerung an die Scheu Israels am Fuß des Gottesberges (Ex 20,18–21 [Dtn 5,23–31]) fällt mir S. KIERKEGAARDS prophetisches Wort ein: «Die Lehre vom Gott-Menschen hat die Christenheit frech gemacht.»¹⁸

Wenn man Ganzheitlichkeit und Intimität der eucharistischen *Communio* meditiert, die noch die eheliche Vereinigung übersteigen, dann muß man es geradezu abscheulich finden, daß ein katholischer Priester dieses Geschehen mißbraucht, um

einen öffentlichen Akt «zivilen Ungehorsams» zu zelebrieren (wie als Neuaufgabe von Geschehnissen bei Rektoratserstürmungen in den Jahren der Studentenrevolte).

Und man wird sich dann auch über eine Reihe lockerer theologischer Wortmeldungen und «Einladungen» wundern dürfen, die offenbar die klassische Regel vergessen – noch ganz vor-theologisch –, es sei ein Gebot der Höflichkeit, ja Menschlichkeit bei Wertungsunterschieden, daß wer die Sache leichter nimmt, hier hinter dem zurücktrete, für den sie mehr Gewicht hat. Das mag bei so etwas beginnen wie der Kuß-Freigebigkeit zu Karneval und Fasching und hört nicht auf bei dem Problem des Götzenopferfleisches in Korinth.

Zu dem übrigens möchte ich noch eine Klärung beitragen, die auch für die eucharistischen Differenzen Gewicht hat:¹⁹ PAULUS (1 Kor 8; 10,23–31) ist sich mit den «Starken» einig, daß die Götzen nichtig, ja buchstäblich nichts sind, daß darum das Fleisch ihrer Opferfeste nicht eine besondere Qualität erhalten haben kann, aufgrund deren es tabuisiert werden müßte. Doch dieses Wissen ist nichts, dessen die Starken sich zu rühmen hätten; denn erstens ist es ihnen geschenkt, zweitens steht es im Dienst der brüderlichen Gemeinschaft. Um diese geht es; darum muß man auf den Genuß des Fleisches verzichten, wenn man damit einen «Schwachen», für den die Götzen noch nicht alle Macht und Wirklichkeit verloren haben, verletzen und verwirren würde.

Soweit die Antwort des PAULUS. Doch sie erlaubt noch weitere Überlegung. Ist es so ausgemacht, wer als stark und wer als schwach bezeichnet werden muß? Ist der «Schwache» wirklich nur «magischem» Denken verhaftet oder denkt er (bei unserem Beispiel geblieben) vielleicht an die «Dämonen», als deren Tisch doch PAULUS selbst den Altar der Götter-Nichtse bezeichnet (10,19–22)? Und handelt der «Starke» wirklich aus Stärke? Ist es ausgeschlossen, daß ihn (und sei's «halb-bewußt») das Bedürfnis nach «Rückversicherung» leitet? Dies nicht einmal unbedingt «magisch», sondern im Gegenteil höchst aufgeklärt: nämlich hellenistisch synkretistisch (denn wie ernst nehmen die «Heiden» Opfer und Opfermahl, wenn es doch unter Umständen in alldem «nur um Symbole» des göttlichen Weltgrundes geht, die freilich gerade als solche nicht «ideologisch» [«fundamentalistisch»!] abgetan werden dürfen)?

IV. Ökumene in Kontrovers-Situation

Genug des Gedankenspiels. Worauf es zielt, ist der Aufruf an jeden Einzelnen wie an jede Gemeinschaft, sich gegenwärtig zu halten, daß – noch vor einer jeden konkreten «Gewissenserforschung» – a priori feststeht, daß eine Kontroverssituation unser Bekenntnis, unsere Theorie und seine Praxis nicht unverändert beläßt, sondern sie in kleinerem oder größerem Maße verwandelt. Diese Veränderung kennt ja zwei mögliche Richtungen (und die Veränderung kann im selben Bewußtsein durchaus in beiden Richtungen verlaufen): einmal die Richtung einer verschärften Absetzung vom Gegner; sodann die Richtung einer mehr oder weniger bewußten Angleichung an das Bekämpfte.

Beides kann dem Gebot der Wahrheit entsprechen, als Absetzung gegenüber dem Irrtum, als Angleichung an die beim Gegner sich zeigende Wahrheit. Beides kann aber auch die Wahrheit verkürzen, für die man eintritt. Die neuzeitliche

Theologiegeschichte belegt solche Verkürzungen in beiden Kirchen unwidersprechlich.²⁰

Wer also ist nun stark oder schwach? Offenbar verläuft hier die Unterscheidungsline nicht zwischen den Optionen «Absetzung» oder «Anpassung», sondern quer zu dieser Differenz, die ich als eine solche der «Arbeitsteilung», angemessener: der Sendung sehe: von JOHANNES und PAULUS am Anfang bis – innerkatholisch – hin zu VON BALTHASAR und K. RAHNER in der Gegenwart.

In der Tat ist die heutige Situation nicht derart neu, wie es mitunter klingt. HENRI DE LUBAC notiert sich:²¹ «Gelesen in einer ‹Umfrage›: ‹Selig die Sanften! Wie kann diese Seligpreisung auf die heutige Zeit angepaßt werden, wo die Gewalttätigen die ganz Erde beherrschen?› – Meint der Fragesteller wirklich, zur Zeit Christi hätten die Sanftmütigen sich leichter gegen die Gewalttätigen durchgesetzt als heute? Meint er, es sei damals naturhaft angenehmer gewesen, zu weinen, arm zu sein, gar verfolgt zu werden?»

Die Verwirklichung des Glaubens ist jeder Zeit von neuem aufgegeben. Und es sei gefragt, woher man wisse, dies habe man früher leichter gekonnt – als sei das Gelingen dieser Aufgabe nicht stets und immer neu das unbegreifliche Ereignis des «Unmöglichen» gewesen. (Eben dies bedeutet doch «im Klartext» die Rede von Gnade.)

Gleichwohl betrifft diese selbe Unmöglichkeit uns immer wieder auf andere Weise. Was fordert sie heute? Geben wir nochmals DE LUBAC das Wort (ebd. 24): «Die nötigsten Wahrheiten, derer der Mensch am tiefsten bedarf, sind meistens auch die, nach denen er kaum verlangt, die er am leichtesten entbehren zu können meint und von denen er am liebsten nichts hören möchte.»

Ein Problem der Christen ist, daß sie die Bibel kennen (mehr oder weniger). So kann z.B. beim Jüngsten Gericht kein Normal-Christ den Menschensohn fragen: «Wann haben wir dich hungrig gesehen?»; denn der Richter wird ihm antworten: «Mt 25! Oder hast du das nie in der Kirche gehört?»²² – So auch bei Jesu Beispiel vom Pharisäer. Also bietet Christen sich der Ausweg an, den Zöllner zu spielen. Ähnlich wie bei Jesu berühmtester Geschichte, jener vom erbarmenden Vater (Lk 15). Wer sieht sich da schon im älteren Bruder? Alle wollen der jüngere sein. Erst mutiger Aufbruch und die Abenteuer; dann, nach dem Schweinehirt-Zwischen-Akt: Mastkalb und Ring. Statt «spießiger Ordentlichkeit»: «felix culpa».

Also der Zöllner! «Herr, ich danke dir, daß ich nicht bin wie der da vorne – oder die da oben.» So zum Beispiel, anstatt fest im Glauben, zweifelnd. Erst der Zweifel überhaupt belege, daß der eigene Glaube keine Ideologie sei. Denn wohin ein Glaube ohne Zweifel führe, zeige erschreckend und abschreckend die Geschichte von Abrahams Isaak-Opfer, bei dem einzig Gott selbst im letzten Moment das Schlimmste verhindert habe.²³ Wieviel Ehrenrettungen des – statt «ungläubig» – mutig kritischen THOMAS habe ich in der Osterzeit der letzten Jahre gepredigt bekommen? – Oder zum Thema Moral: Hat nicht Jesus selbst gesagt, daß über einen Sünder, der umkehrt, mehr Freude im Himmel herrsche als über neunundneunzig Gerechte (Lk 15,7)? – Wer wollte nicht sein Möglichstes tun, um die Freude Gottes und seiner Engel zu mehren?

Doch auch von solchem Spiel genug. Immerhin würde ich gerne glauben, der Eindruck täusche, daß sich unter Priestern und Theologen sowohl der Arianismus ausbreite (Jesus nicht Gott aus Gott) wie der Zweifel an der Realpräsenz.²⁴

V. Kirche: Menschen für Gott, der für die Menschen ist

Das «katholische Kirchenverständnis» ist natürlich nicht «monolithisch», sondern liegt in einer Fächerbreite vor. Dabei stellt sich aus römischer Sicht der mainstream deutscher Theologie naturgemäß «evangelischer» dar als die Theologie anderer Länder. Und sie ist dies tatsächlich, nicht bloß römisch gesehen. Das hat, nach dem Bedachten, Vor- und Nachteile zugleich. Nicht zuletzt werden bei größerer Nähe Differenzen schärfer, zumindest schärfer empfunden. Und mit dieser Schmerzempfindung hat unser Denkweg begonnen.

Ob man nun die – biblische – Rede von Leib und Braut eher zurücknehmen möchte, zugunsten der Rede vom Volk, das wir sind (wenn man nur nicht zu sehr auf dem «von unten» beharrt; denn unbestreitbar kommt das Heil «ἐκ τῶν ἄνω, ἄνωθεν»²⁵ – von oben), oder ob man diese Bilder wieder stärker akzentuiert: in jedem Fall steht, worauf ich abschließend hinauswill, eine Umkehrung an (σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ... τέχνη τῆς περιαγωγῆς²⁶ – εἰς μετάνοιαν²⁷): von der anthropozentrischen Perspektive des eigenen Heils zur theozentrischen Perspektive in der Anbetung des Heiligen.²⁸

Die Fixierung auf das eigene Heil, der die Kirche zur «Heilsanstalt» wird, ist, wie vorher erwogen und an den «pluralistischen» Religionstheologien ablesbar, blind für die Einzigkeit Gottes und seiner rückhaltlosen Selbstzusage.

Gott geht es um uns. Aber hätte es daraufhin auch uns zuerst um uns zu gehen?

Als Philosoph gebe ich SOKRATES das Wort – zwei Worte. Das erste nennt «die ständige Sorge um die Gesundheit [das Heil] auch eine Krankheit». Das bedarf jetzt keiner weiteren Erklärung.

Das zweite Wort stellt klar, das Gute sei «anderes als retten und gerettet werden».²⁹ – Durch die ego-zentrierende Macht von Unheil und Krankheit ist das kranke bzw. «unglückliche» Bewußtsein vor allem ein «falsches». Also stimmen auch seine Vorstellungen und Hoffnungsbilder von Heil und Gesundheit nicht. – «Wer Zahnweh hat, hält jeden, dessen Zähne gesund sind, für glücklich».³⁰

Nun hat man schon langher versucht, mit Schmerz und Schuld dadurch zurechtzukommen, daß man behauptet, wir hätten sie nötig, um das Gute zu erkennen. Träfe das zu, wäre das Unerwünschteste Heilung. Zwar verlangt Erkenntnis nach Differenzen, und das Leben ist durch Gegensätzlichkeiten charakterisiert; aber Übel und Böses gehören nicht zu diesen Lebens-Gegensätzen, sondern stehen im WIDERSPRUCH zur lebendigen Gegensatz-Einheit. Musik bedarf der Stille, um vernommen zu werden, aber doch nicht vorangegangenen Lärms – der vielmehr betäubt.³¹

Gut und Böse, Heil und Unheil sind nicht gleichen Ranges. Nur im Licht des Guten wird das Unheil als solches erfahrbar. Sonst nähme man es rein als Faktum.³² Heil und Gesundheit aber tun aus sich selbst wohl: «So wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbart, so ist die Wahrheit Maß ihrer selbst und des Falschen.»³³

Das Falsche indes hilft nicht bloß nicht zur Erkenntnis der Wahrheit; im Gegenteil trübt der Mangel den Blick auf das Gute: indem er es nur noch als Abhelf des Mangels wahrnehmen läßt – «als Retten und Gerettetwerden». Das Gute aber ist ungleich mehr als nur «das Böse, das man läßt»,³⁴ wie Gesundheit mehr als das Fehlen von Krankheit.

Dann aber bestünde wahre Heilung nicht zuletzt darin, auch vom Gedanken an Heilung zu heilen? Heilung wäre dann zwar nicht – wie eben – unerwünscht; aber sie würde unthematisch? Hier strahlt die «Selbst-Verständlichkeit» des Guten auf. (Im Gegensatz zum Zahnweh melden sich gesunde Zähne nicht).

Im Gedanken an Rettung kreist der Hoffende noch um sich. Wer lieben wollte, um glücklich zu werden oder auch nur, um der Einsamkeit zu entgehen, der liebte so gerade nicht. Darum gibt es zu denken, daß in der Nachfolge KANTS ein heutiges Denken von Religion – bei Philosophen wie Theologen – fast gänzlich unter den Programmworten *Sinn* und *Heil* steht.³⁵

Das Problem allen Heilungsbemühens (und darum auch einer «therapeutischen» Sicht der Offenbarung) sehe ich in der folgenden Paradoxie: Aus der gemeinsamen Sorge um den Erkrankten, aus der gesammelten Aufmerksamkeit auf sein Ich, soll gerade dies hervorgehen, daß er auf andere(s) aufmerksam wird als auf sich selbst. Daß dies paradox sei, heißt nicht, es sei unmöglich, aber wem diese Paradoxie nicht einmal bewußt ist, der scheitert gewiß.

SIGMUND FREUD hat als Therapieziel «Genuß- und Leistungsfähigkeit» benannt,³⁶ und man hat dies erweitert um die Fähigkeit, zu lieben und zu leiden. In alldem geht es um dasselbe: Aufbruch des Ich zum Absehen von sich selbst, Befreiung des Selbst zur (ethisch gesprochen:) Selbstlosigkeit, (ästhetisch:) zu Selbstvergessenheit und Entzücken.

Solchem Erwachen für den anderen aber und dem daraus gewonnenen Mit-Sein offenbart sich der *Ganz-Andere*. Vor ihm hätte die Heils-Sorge sich zu wandeln und zu übersteigen in die Sorge um das *Heilige*, die Göttlichkeit Gottes.

Zu den genannten Vermögen gesunden Wirklichkeits-Sinnes (der Offenheit für das, was ist) müssen wir also noch eines ergänzen: das Vermögen, anzubeten.³⁷ BENEDIKTS Devise dafür lautet UIODG – *Ut in omnibus Deus glorificetur*: «Daß in allem Gott verherrlicht werde» (1 Petr 4,11), die des Ignatius von Loyola: OAMDG – *Omnia ad maiorem Dei gloriam*: «Alles zur größeren Ehre Gottes». Und wenn BENEDIKT bereits in seiner Regel vorschrieb, nichts dem Gotteslob voranzustellen,³⁸ so vollendet Kirche sich als Gottesreich in dem, was sie schon jetzt in jeder Eucharistiefeier angedlich mitvollzieht (siehe die Präfationen): in der himmlischen Liturgie.

ANMERKUNGEN

¹ Rede zur Verleihung des Hörspielpreises der Kriegsblinden (1959), in: Werke (KOSCHEL/v. WEIDENBAUM/MÜNSTER), München 1978, IV 275.

² Ketzerien, München (1982), um Register ergänzt 1991, 255f.

³ Siehe J. SP., Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe, Frankfurt/M. 1996, 86–95 (2. Exkurs: Nathans Weisheit?).

⁴ Dazu in Denken vor Gott (Anm. 3) den 1. Exkurs (45–56).

⁵ M. LUTHER, De servo arbitrio (WA XVIII 603): Der Christ freue sich der Bekenntnis-Sätze, «aut Christianus non erit. Tolle assertiones et Christianismum tulisti.»

⁶ N. SCHWERDTFEGER, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der «anonymen Christen», Freiburg 1982; Der «anonyme Christ» in der Theologie Karl Rahners, in:

Theologie als Erfahrung der Gnade (Hrsg. M. DELGADO/M. LUTZ-BACHMANN), Hildesheim 1994, 72–94. Besser wäre etwa (in Anlehnung an V. FRANKL) »unbewußte Christen«.

⁷ So E. DREWERMANN, *Milomaki oder vom Geist der Musik*, Olten/Freiburg 1991, 13: »Was die »Christen« von den »Heiden« unterscheidet, ist nicht die Einzigartigkeit und Vortrefflichkeit ihrer Anschauungen und Lehren, sondern allenfalls ihre Lebensform. Darin hatte G. E. Lessing offenbar recht.« Eben nicht; denn 1. geht es nicht um irgendwelche Lehren, sondern eben um die Annahme von Gottes letztem Wort in Jesus Christus, 2. ließe so die Behauptung der Wahrheit des eigenen Rings auf die *menschliche* Abwertung der anderen hinaus. Dazu nur eine Stimme, W. HILDESHEIMER in K.-J. KUSCHELS Gesprächsband »Ich glaube nicht, daß ich Atheist bin«, München 1992, 91: »Was ich den Christen zum Vorwurf machen würde, ist, daß sie denken, alle persönliche Moral und alles Ethische komme aus dem Christentum.« So bleibt nur 3. die Lösung, »solidarisch« mit den Trägern anderer Ringe den Vater zu denunzieren. Vgl. F. NIEWÖHNER, *Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügern*, Heidelberg 1988.

⁸ Siehe Joh 14,9 in Verbindung mit Tim 6,16.

⁹ 2. Aufl., Bd. 13, 117 (J. FEINER).

¹⁰ »Beide, Eucharistie und Kirche, sind der Leib Christi, und der Leib Christi ist nur einer.« H. DE LUBAC, *Die Kirche*, Einsiedeln 1967, 138; hier nach M. SCHNEIDER, *Das Sakrament der Eucharistie*, Köln 2004, 138f. (dazu meine Rezension in: *Theologie u. Philosophie* [ThPh] 79 [2004] 617–619).

¹¹ Werke in 20. Bden, IV, 537. – Vgl. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 4. Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit (P. GARNIRON/W. JAESCHKE), Hamburg 1986, 27. Über die Beschwerde des Kaplans der Hedwigskirche und HEGELS Reaktion siehe: R. HAYM, *Hegel und seine Zeit* (1857), Darmstadt 1962, 509–512 (sein Brief an den Minister nicht in der Meinerschen Briefausgabe).

¹² »Mit dieser Äußerlichkeit ist verbunden die andere Seite, das Bewußtsein über dies Verhältnis; da ist denn das Bewußtsein des Geistigen, dessen, was die Wahrheit ist, im Besitz einer Priesterschaft. So als Ding ist es natürlich auch im Besitz eines anderen, von welchem es, da es ein ausgezeichnetes ist, diese Auszeichnung zu erhalten hat, von dem es geweiht werden muß, – auch nur eine äußerliche Handlung von Individuen. Dem Dinge diese Auszeichnung zu geben, das ist im Besitze der Kirche; von ihr empfangen es die Laien. [Wir stehen also bei dem Thema »Amt«.]

Das ist nun ein Verhältnis der Selbstlosigkeit, Ungeistigkeit und Geistlosigkeit des Wissens und Wollens in den höchsten Dingen sowohl wie in den trivialsten Handlungen. Dieses Wissen ist innerhalb der Kirche, und das Austeilen der Gnadenmittel kommt eben derselben als äußerlicher Besitz zu.«

¹³ M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, Regensburg 1952ff, III/2, 207–222.

¹⁴ Einschlägig von ihm auch: Danksagung nach der heiligen Messe, in: *Sendung und Gnade*, Innsbruck 1966, 198–214 (sowie der Folgeaufsatz Über die Besuchung) u. Über die Dauer der Gegenwart Christi nach dem Kommunionempfang, in: *Schriften IV*, Einsiedeln 1960 u. ö., 387–397.

¹⁵ Z.B. der Liebe in »Gedanken, Worten und Werken« (die selber nicht Liebe sein müssen – vgl. 1 Kor 13,3). K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, in: *Schriften IV* (Anm. 14), 275–311, 285, 290. – J. SP., »Realsymbol«. Zur Anthropologie des Sakramentalen, in: *Raum-zeitliche Vermittlung der Transzendenz* (Hrsg. G. OBERHAMMER/M. SCHMÜCKER), Wien 1999, 325–351.

¹⁶ So beispielsweise in der Übersetzung eines Hauptwerks von K. Wojtyła, *Person und Tat*, Freiburg 1981.

¹⁷ Hier besonders trifft unter den Grundsätzen humaner Sexualität oder Geschlechtlichkeit das Prinzip »Leib« auf ungleich größeres Befremden als »Person« und »Menschenwürde«. Siehe J. SP., *Stichwort Sexualität – Sex – Menschenwürde*, in: *Zeitschr. f. medizin. Ethik (ZfmE)* 50 (2004) 215–218 (Statement vom Berliner Kirchentag).

¹⁸ *Die Krankheit zum Tode*, Düsseldorf 1957, 119 (SV XI 228).

¹⁹ Ich erlaube mir die Aufnahme von Gedanken, die ich in Regensburg beim Kongreß »Freude am Glauben« vorgetragen habe: Schön, katholisch zu sein, in: *Der Fels* 35 (2004) 216–218, 251–255.

²⁰ Vgl. K. RAHNER/K. LEHMANN über die neuzeitliche Geistesgeschichte und das Schicksal des katholischen »Dogma«-Begriffs, in: *Mysterium Salutis I*, Einsiedeln 1965, 648–656. – J. SP., *Zur Antwort berufen. Zeugnis aus christlichem Stand*, Köln 2003, Kap. 2 u. 5. Siehe auch meinen Aufsatz: »Genug vom Menschen geredet«, in: *IkaZ Communio* 30 (2001) 353–375.

²¹ Glaubensparadoxe, Einsiedeln 1972, 23.

²² Darum bezieht der Text sich weniger auf Juden und Christen als auf jene, die den Namen des Heiligen, gelobt sei Er, nicht kennen und darum nach dem Gesetz im Herzen (Röm 2,14f) zu beurteilen sind. Gerichtet aber ist er an Leute, für die Gott (gemäß dem Sch'ma Israel – Dtn 6,4ff) fraglos an erster Stelle steht, die deshalb an das zweite Hauptgebot erinnert werden müssen – statt daß in der heutigen Gottes-Vergessenheit Schriftgelehrte daraus konstruieren, es komme grundsätzlich nicht auf «Orthodoxie», auf Frömmigkeit und Gebet an, sondern bloß auf soziales Engagement. (Außerdem meint «Orthodoxie» nicht etwa «rechte Meinung», sondern «rechte Ehre [Gottes]», J. Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz, Freiburg ²2003, 101.)

²³ Worum es dabei eigentlich geht: nicht um perversen Gehorsam, sondern um Glaubenshoffnung, skizziere ich in: Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie, Köln ⁵2003, 116f.

²⁴ Oft aus Unbildung, indem etwa «Substanz» pharmazeutisch-chemisch verstanden wird, während damit weder Brotkrümel gemeint sind noch – auf der anderen Seite – Hämoglobin (sondern wirklich-wesenhaftes Da-sein, in «geistlichem» Leib: σῶμα [1 Kor 15,44]). Aus Priesterkreisen stammt das «Hokuspokus»; und es war ein Ordenspriester, der zu meinem Hinweis auf die Kniebeuge vor der Monstranz bemerkte, daß auch BRANDT in Warschau auf die Knie gefallen sei.

²⁵ Joh 8,23; 3,3.

²⁶ PLATON, Republik, VII 518 c-d.

²⁷ Mt 3,11; 2 Kor 7,9.

²⁸ Siehe oben Anm. 20: «Genug vom Menschen ...»

²⁹ a) PLATON, Republik, III 406; b) PLATON, Gorgias 512 d.

³⁰ G.B. SHAW, Mensch und Übermensch, Berlin 1921, 332 (Aphorismen für Umstürzler).

³¹ Darum der Ausbruch Screwtapes: «Musik und Stille – wie hasse ich beides!» (C.S. LEWIS, Dienstanweisung für einen Unterteufel, 22. Brief). Vgl. J. PIEPER, Buchstabierübungen, München 1980, 158f über Musik und Stille – und den «Höllenglärm».

³² Man müsse anerkennen, «daß es keinen totalen Nihilismus geben kann. Sobald man behauptet, alles sei ohne Sinn, sagt man schon etwas aus, das einen Sinn hat.» A. CAMUS, Literarische Essays, Hamburg o. J., 177f (Heimkehr nach Tipasa).

³³ B. SPINOZA, Ethik II, Scholium zum 43. Satz.

³⁴ W. BUSCH, Fazit der *frommen Helene*: Werke, Ges. Ausg. In vier Bden., Wiesbaden o. J. II 293.

³⁵ Für KANT sammelt sich das «Interesse der Vernunft» in drei Fragen: «Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?» (Die gehen dann nochmals in eine vierte zusammen: «Was ist der Mensch?»). Und der dritten Frage wird die Religion zugeordnet. KrV – 833; Logik, Einleitung III (A 25).

³⁶ Studienausg. I 439 (Letzte der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse).

³⁷ Ausführlicher: Denken vor Gott (Anm. 3), bes. Kap. 1 u. 11; Gott-ergriffen (Anm. 23), bes. Einführung und Kap. 5.

³⁸ XLIII 3: Ergo nihil Operi Dei praeponatur.

HANS MAIER · MÜNCHEN

ERINNERUNGEN AN OTTO B. ROEGELE

† 7. September 2005

(Mitbegründer der «Communio»)

Es gibt wenige Menschen, auf die der Grundsatz «Mehr sein als scheinen» so zutraf wie auf ihn. Obwohl er in seinem Leben drei Berufe ausgeübt hat – Arzt, Publizist, Universitätsprofessor – und frühzeitig in leitende Stellungen gelangte, blieb er stets bescheiden und zurückhaltend und machte nichts aus sich selbst. Seit langem kämpfte er mit der Krankheit, mit dem schwächer werdenden Körper. Pflichtbewusst schrieb er bis zuletzt auf der alten Schreibmaschine in seinem mit Büchern und Akten überfüllten Arbeitszimmer im Haus am Hasselsheider Weg in Bergisch Gladbach Artikel für den Rheinischen Merkur. Der Tod seines bekanntesten Schülers Peter Glotz ging ihm nahe – noch vor wenigen Tagen widmete er ihm im Blatt ein einfühlsames Porträt. Nun ist er selbst – nach einem bis zum Rand ausgefüllten Leben – in Frieden heimgegangen.

Wer war Otto B. Roegele? Zunächst einmal ein bedeutender Publizist, ein Gründer und Gestalter, ein Mann der ersten Stunde in der deutschen Nachkriegspublizistik. Man muss ihn neben andere Gründer stellen: Erik Reger, Franz Josef Schöningh, Hans Habe, Richard Tüngel, Rudolf Augstein. Der Vergleich mit Augstein störte ihn übrigens nicht. Am achtzigsten Geburtstag sagte er auf eine entsprechende Frage: «In meiner Eigenschaft als Überzeugungstäter kann ich es mit Rudolf Augstein wohl aufnehmen, wenn auch bei weitem nicht im Erfolg.»

Roegele fand früh zum Rheinischen Merkur – zunächst als junger Arzt an der Ludolf-Krehl-Klinik in Heidelberg mit 75 Reichsmark Lohn im Monat, der sich in dem französisch lizenzierten, in Koblenz erscheinenden Blatt mit «Kulturbriefen» aus dem amerikanisch besetzten Nordbaden ein willkommenes Zubrot verdiente. Franz Albert Kramer, Merkur-Gründer und -Chefredakteur, schon von schwerer Krankheit gezeichnet, bestimmte den begabten jungen Schreiber mit dem scharfen diagnostischen Blick spontan zu seinem Nachfolger. «Sie haben die große Passion zum Journalismus.» 1949 übernahm Roegele die redaktionelle Leitung des Rheinischen Merkur, nachdem er dort bereits seit 1948 Redakteur für Kulturpolitik gewesen war. Diese Chefposition hatte er bis zum 1. April 1963 inne – dann wurde er Herausgeber des Blattes und blieb es bis zuletzt.

Solange er konnte, bis in die jüngste Zeit hinein, nahm er an Redaktionssitzungen teil und leitete die Tagungen der Herausgeber. Er sorgte sich um das Gedeihen des Blattes, um seine wirtschaftlichen Fundamente, bestimmte die geistige Grundrichtung mit, kümmerte sich um die Auswahl der Redakteure und Mitarbeiter. Vor

allem aber: Von der ersten Nummer des Rheinischen Merkur an bis in den diesjährigen Sommer hinein schrieb er ungezählte Artikel, Kolumnen, Glossen für das Blatt – Zeugnisse einer intensiven Zeitbegleitung über nahezu sechzig Jahre hin: von den ersten schüchternen Regungen neuen politischen Lebens in den Kommunen und Ländern nach dem Krieg bis zu den letzten Vorbereitungen für die Wahl des 16. Deutschen Bundestages im Herbst 2005.

Aber Otto B. Roegele war nicht nur Publizist, er war auch Wissenschaftler, und dies keineswegs nur nebenbei. Die Zeit in München, die Professur an der Ludwig-Maximilians-Universität (1963–1985) nutzte er dazu, das Handwerk des Journalisten auch von außen zu sehen, seinen Grundantrieb («die Neugier»), seine Möglichkeiten und Grenzen methodisch zu erforschen. Dies geschah in enger Verbindung mit der Praxis und wurde in zahlreichen wissenschaftlichen Publikationen – immer allgemein verständlich – für eine breite Öffentlichkeit formuliert, ohne den in den Sozialwissenschaften oft üblichen Fachjargon.

Der Münchner Professor zählte zu den «Modernisierern» des Fachs. Er hat die altvertraute Zeitungswissenschaft sanft-unmerklich in die moderne Kommunikationsforschung übergeleitet. In einem Vierteljahrhundert intensiver Lehr- und Forschungstätigkeit hat er Hunderte von Spitzenkräften ausgebildet. Übrigens gehörte zu seinen Untersuchungsobjekten von Anfang an auch der Publizist Karl Marx. «Als er 1985 emeritiert wurde», schreibt einer seiner Schüler, Wolfgang R. Langenbucher, «war aus dem bescheidenen Handwerksbetrieb der Zeitungswissenschaft eine veritable Manufaktur geworden, eines der angesehensten Institute der Republik...»

Roegele war auch Planer und Mitgründer, später Abteilungsleiter der Hochschule für Film und Fernsehen sowie des Instituts zur Förderung publizistischen Nachwuchses in München. Er gehörte viele Jahre dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken und der deutschen Unesco-Kommission an. Bis 1964 war er Vorsitzender der – gleichfalls von ihm mitgegründeten – Gesellschaft Katholischer Publizisten (GKP). In seiner Münchner Zeit fand er als Journalist auch Kontakt zum Fernsehen – als Kommentator im ZDF. Eine dauerhafte Beziehung ist allerdings nicht daraus geworden. Roegele blieb ein Mann der Printmedien – wie er denn auch angehende Journalisten zu mahnen pflegte, sie bräuchten angesichts der Bilderflut einen «gedruckten Leitfaden», der sie wieder zurückführe in die Wirklichkeit. «Wer viel fernsieht, muss viel lesen.»

Die Stürme des vergangenen Jahrhunderts haben ihn kräftig mitgenommen, doch nie innerlich irre gemacht oder gar niedergeworfen. Ein Gestapo-Verfahren wegen Fortführung einer katholischen Jugendgruppe nach dem Verbot durch die Nazis verfolgte ihn bis in den Schützengraben vor Smolensk. Roegele, Lehrersohn aus Heidelberg, als überzeugter Katholik frühzeitig «geimpft» gegen nationalsozialistische Verführungen, überstand mit Zähigkeit und einigem Glück die Jahre des Dritten Reiches und des Krieges.

Dann verschrieb er sich – als einer der Nachfolger des großen Görres – seiner Lebensaufgabe: dem neuen Rheinischen Merkur. Mit Freimut und Direktheit, mit einer Präzision der Schilderung, die an beste Traditionen des deutschen Journalismus anknüpfte, ging er an diese Arbeit heran. «Die frische grüne Wahrheit ohne alle Furcht» – dieser Görres-Wahlspruch hätte auch sein eigener sein können. Mit Freimut hat er Entgleisungen, problematische Erscheinungen, Fehlentwicklungen

kritisiert, wo immer sie auftraten: im Staat wie in der Kirche, in der Wirtschaft wie in der Wissenschaft – und natürlich auch im Journalismus selbst. Er betrachtete die Zeitläufte mit abgewogener Skepsis. Er fällte seine Urteile mit melancholischer Genauigkeit. Mit der Zeit wurde er so zu einem publizistischen Gewissen der jungen Bundesrepublik, zu einem Mann, dem man sich im unwegsamen Zeitgelände gern und willig anvertraute. Roegele war ein Leben lang ein unbeirrbarer, unbestechlicher Weggefährte und Weg-Weiser für viele.

Aus seinem Bruchsaler Elternhaus, aus dem katholisch-protestantischen Baden brachte er eine starke ökumenische Orientierung mit. So war der Rheinische Merkur von Anfang an eine Zeitung, die dem Zusammengehen, der Zusammenarbeit der Konfessionen in der Öffentlichkeit das Wort redete – zu einer Zeit, als dies noch keineswegs allgemein üblich war. Die Fusion des Rheinischen Merkur mit der evangelischen «Deutschen Zeitung/Christ und Welt» Ende der siebziger Jahre entsprach dieser Linie und ist von Roegele maßgeblich unterstützt und vorangetrieben worden. Es galt, eine einflussreiche und wirtschaftlich gesicherte Wochenzeitung zu schaffen – über die alten Konfessions- und Weltanschauungsgrenzen hinweg.

Roegele war auch einer der Pioniere der deutsch-französischen – und später der deutsch-polnischen – Verständigung. Er hat als Publizist und Wissenschaftler vieles angestoßen, was heute zum festen Bestand deutscher Europapolitik gehört. Politiker freilich hat er nie werden wollen. Seine Aufgabe war nach eigenem Bekenntnis die Zeitbetrachtung und -begleitung, die Rolle des Beobachters, Analytikers, Kritikers. «Ich kenne mich gut genug», sagte er im September 2002 in einem Interview mit der Doktorandin Maria Löblich, «...um zu wissen, dass ich den Verschleiß durch aktive politische Tätigkeit nicht lange durchhalte. Ich brauche immer Zeiten zur Erholung, zum Nachdenken, zur Lektüre, zum Gespräch, zum Neu-Überdenken, was da eigentlich passiert und bevorsteht ... Ich finde diese Regierungen, die nur noch in und durch Medien regieren, eigentlich desaströs ... Ein Politiker muss vor allem schweigen und sich beherrschen können, bis die Stunde des Handelns da ist.»

Es ist bemerkenswert, dass Roegele in einer Betrachtung aus dem Jahr 2003 «Worauf es ankommt. Reflexionen über Deutschlands Zukunft» die «gute alte Verschwiegenheit» auch an die Spitze jener Tugenden gesetzt hat, von denen er meinte, sie seien speziell für unser Land in den nächsten Jahren nötig (als andere nannte er: Ordnungssinn, Höflichkeit, Bescheidenheit, Stetigkeit, Vertrauenswürdigkeit). Über all diese Tugenden hat der Mensch Otto B. Roegele in hohem Maß verfügt – auf eine ganz persönliche, unverwechselbare Weise.

Er predigte sie nicht nur anderen, er verkörperte sie selbst. Und so darf ich ihm, dem Freund, ins Grab nachrufen, was die Liturgie in der Messe für Bekenner sagt – es ist eine Kurzformel für Otto B. Roegeles Werk und Person: «In des Gerechten Mund ist Weisheit, und seine Zunge spricht Gerechtigkeit. In seinem Herzen trägt er das Gesetz Gottes.»